BIBL. NAZ.
VITT. EMANUELE III
XVI
A
18
NAPOLI

1329

REPONSE
DE
M. L'ARCHEVEQUE
DE CAMBRAY
A LA
DECLARATION
DE M. L'ARCHEVEQUE DE PARIS, de M. l'Evêque de Meaux, & de M. l'Evêque de Chartres.

CONTRE LE LIVRE
INTITULE'

EXPLICATION DES MAXIMES des Saints.

M. DC. XCVII.

DECLARATION.

IL faut que nous repondions enfin aprés avoir êté depuis long-tems appellés en témoignage. M. l'Illuſtriſſime & Reverendiſſime Archevêque de Cambray, dez le commencement de ſon Livre Intitulé *Explication des maximes des Saints, ſur la vie interieure,* & dans la Preface, a cité deux d'entre nous, dont il pretend expliquer plus amplement la Doctrine & les decrets compris en 34. articles. Le 3. a publié par une Ordonnance publique la même deciſion.

REPONSE.

J'ay cité ces Prelats non pour m'autoriſer de leur témoignage, mais au contraire pour m'aſſujettir à ne contredire en rien, les 34. articles d'Iſſy que j'avois arrêtés avec eux.

M. de Meaux s'eſt êloigné de ces articles en parlant de la Charité & de l'Oraiſon paſſive, comme je le prouveray ailleurs. Pour moy je vay tâcher de prouver la conformité de mon ſyſtême avec les 34. articles d'Iſſy.

DECLARATION.

2. Le même Illuſtriſſime & Reverendiſſime Archevêque dans ſa lettre écrite au Pape Innocent XII. s'appuye ſur les mêmes articles & cenſures des Evêques, contre certains petits livres. Nous ſommes trois ſeulement qui avons jugé à propos de cenſurer ces mêmes petits livres, ou quelques endroits de ces petits livres.

REPONSE.

J'ay dit que j'avois arrêté les articles avec les Prelats pour declarer que je m'en faiſois une regle. Mais je ne m'appuye en rien ſur leurs cenſures, auxquelles je n'ay jamais pris aucune part, ni directe, ni indirecte.

DECLARATION.

3. Ce n'eſt pourtant pas quelques

endroits comme l'Auteur le dit, mais le gros de l'ouvrage & les petits livres entiers & l'eſprit même qui y regne, que nous avons voulu condamner.

REPONSE.

Je ne leur ay point fait dire *qu'il y a dans les petits livres quelques endroits*, &c. C'eſt moi qui le dis de mon chef ſans les citer.

DECLARATION.

Nôtre zele ne s'eſt point enflamé 4.
comme l'Auteur le dit dans ſa lettre contre quelques Myſtiques des ſiécles paſſés qui étoient dans une ignorance excuſable des dogmes Theologiques. Mais nos cenſures & nos articles ont été dreſſés contre des Quietiſtes de nôtre tems qui ſont tres connus & qui ſont dans de tres grands égarements.

REPONSE.

J'ay dit *que la Doctrine abominable du Quietiſme ſous une apparence de perfection, ſe gliſſoit en ſecret comme la gangrene*, &c. J'ay ajouté que les bons Myſtiques *avoient favoriſé ſans le ſçavoir l'erreur qui ſe cachoit encore.* C'eſt

preciſément ſur cette *erreur qui ſe cachoit* à la faveur des expreſſions des bons Myſtiques que j'ay dit *que le zele de pluſieurs Illuſtres Evêques s'étoit enflamé*, pourquoi me font-ils dire, *que leur zele s'étoit enflamé contre les Myſtiques des ſiécles paſſés* ? cela eſt tres-éloigné du ſens de mes paroles.

DECLARATION.

5. Nous ne recourons point au ſens qui ſe preſente naturellement comme s'il y avoit un autre ſens plus caché qu'on pût tolerer, mais nous avons jugé que le venin étoit manifeſte.

REPONSE.

Le ſenſus obvius eſt le veritable ſens d'un livre, c'eſt dans ce ſens que le Pape oblige de condamner le livre de Janſenius. *Le ſenſus obvius* n'eſt point celui qui ſe preſente d'abord quand on n'a pas aſſez examiné un ouvrage & qu'on ne l'a lû que d'une maniere ſuperficielle. L'exemple de l'Egliſe Romaine que je viens de rapporter en eſt une preuve deciſive. *Le ſenſus obvius* eſt comme elle

nous l'apprend par ſa conduite, celui qui ſe preſente à l'eſprit, quand un livre eſt ſuffiſamment examiné, & ce ſens eſt le veritable ſens du livre au terme de *Senſus obvius*, j'ay ajouté celui de *naturalis*; pouvois-je parler d'une maniere plus forte.

DECLARATION.

Nous ignorons que perſonne ait pris le pretexte de nos articles ou de nos cenſures, pour tourner en deriſion le pur amour & la contemplation comme des chimeres extravagantes, ainſi que la lettre le marque. 6.

REPONSE.

On a ſemé dans Paris & dans les Provinces depuis 7 ou 8 mois beaucoup de Libelles pour prouver qu'on ne peut aymer Dieu qu'autant qu'il eſt *beatifiant*, & que s'il ne l'étoit pas on ne pourroit l'aymer. J'ay la pluſpart de ces écrits & je ſuis prêt à les produire, ſans vouloir les imputer à perſonne. M. de Meaux qui a tant d'autorité parmi les gens de Lettres leur a donné cet exemple, comme on le peut voir dans ſon livre. N'y fait-il pas entendre lui-même que la pre- pag. 457. 458.

vention de certains Theologiens a été juſqu'à le blâmer d'avoir admis les ſuppoſitions impoſſibles & les ſacrifices conditionels ? *pluſieurs ſçavants hommes*, dit-il, *qui voyent ces ſuppoſitions impoſſibles ſi frequentes parmi les Saints du dernier âge ſont portés à les mépriſer & à les blâmer comme de pieuſes extravagances, en tout cas comme de foibles devotions ou les modernes ont degeneré de la gratuite des premiers ſiécles. Mais la verité ne me permet pas de conſentir à leurs diſcours.* Ce Prelat leur oppoſe ſaint Clement d'Alexandrie, & l'école de ſaint Chryſoſtome. Mais nous verrons ailleurs qu'il n'a pas toujours ſuivi cette regle & que ſa Doctrine ſur l'acte de Charité où il met le motif de la beatitude comme eſſentiel, rend *mepriſable* ce qu'il a voulu autoriſer. En effet il appelle lui-même dans Moyſe & dans ſaint Paul de *pieux excez* ce qu'il fait nommer par d'autres de *pieuſes extravagances*. C'eſt le même ſens dans des termes un peu adoucis.

Inſtr. *l.* 335.

p. 443.

p. 333.

Pour l'Oraiſon de ſimple preſence de Dieu qui eſt une vraye contem-

plation un Auteur celebre de nôtre tems aprés l'avoir rabaiſſée autant qu'il a pû, a donné pour regle abſoluë aux ames de tout état de ne s'y appliquer qu'au tems de la journée qu'elles auront de reſte aprés avoir rempli tous les autres exercices, tels que la Meditation, les examens & tous les autres actes ordinaires, ce qui eſt faire de la contemplation le dernier des exercices de la vie interieure, contre la regle de tant de Saints, qui l'ont preferée à la Meditation pour les ames qui en ont le veritable attrait.

DECLARATION.

Les choſes étant ainſi, & ce Livre s'autoriſant de nôtre témoignage, nous ſommes contraints de dire ce que nous en penſons. Nous ne venons pourtant à cette extremité qu'avec douleur, aprés avoir tenté par toutes ſortes d'efforts de flechir le cœur de nôtre confrere. Nous ne cedons qu'à une entiére ne- 7.

ceſſité de peur que quelqu'un ne croye que nous approuvons ce Livre, ou, ce qui ſeroit le plus fâcheux, que nôtre Saint Pere le Pape, pour qui nous avons un zele & un reſpect tres grand, & à qui nous ſommes unis comme à nôtre Chef par le lien indiſſoluble de la Foy, ne croye que nous favoriſons en quelque maniere une Doctrine que l'Egliſe Romaine rejette.

REPONSE.

Le procedé de ces Prelats dont j'aurois à me plaindre a été tel que je ne pourrois eſperer d'être crû en le racontant. Mais le Lecteur peut juger de tout ce qui s'eſt paſſé entre nous par les faits ſuivants dont perſonne ne peut douter,

1°. M. de Meaux aprés m'avoir promis par un écrit que j'ay envoyé à Rome de répondre par écrit à mes queſtions quand je répondrois de même aux ſiennes, reçût mes réponſes & me refuſa

enſuitte les ſiennes contre nôtre arreſté.

2°. Les Prelats ont rejetté les explications de mon Livre que j'offrois de donner au public. Ces explications êtoient celles qui ſont contenuës dans ma reponſe à M. de Chartres produite à Rome dans ma lettre Paſtorale imprimée & dans la preſente reponſe à leur declaration. Ils vouloient que je fiſſe une retractation au moins indirecte.

3°. M. de Chartres me fit propoſer aprés mon rerour à Cambray de faire une lettre Paſtorale pour me juſtifier en attendant une nouvelle édition de mon Livre. Je dreſſay la lettre Paſtorale qui eſt maintenant imprimée & j'y fis propoſer à ce Prelat que nous ſuppliaſſions de concert le Pape de faire regler par ſes Theologiens à Rome cette nouvelle édition du livre, en ſorte qu'il ne nous reſtât qu'à laiſſer faire ces Theologiens qui ont aſſez de zele & de lumiere pour ne favoriſer en rien

le Quietiſme, qu'ainſi en attèndant ce qu'on feroit à Rome nous pourrions vivre parfaitement unis. Je demandois une reponſe prompte, au lieu d'une reponſe je reçûs la declaration imprimée contre moy. J'ay envoyé à Rome la lettre qui me fut écrite de la part de M. de Chartres & ma réponſe.

4°. Enfin la declaration m'impute les erreurs les plus monſtrueuſes & dont la ſeule penſée fait horreur en changeant preſque par tout le texte de mon livre, & elle rejette les correctifs les plus évidents en les nommant des contradictions, methode qui ne laiſſe aucune reſſource aux livres mêmes les plus ſaints.

On peut juger par ces faits inconteſtables de ceux qu'on ne pourroit croire ſi je les racontois ſans en avoir des preuves litterales. Les Prelats ont rejetté les explications les plus ſaines & les plus naturelles pour me reduire à une retractation. Enſuite dez qu'ils ont vû que je ne voulois

pas me ſoumettre à leur Tribunal & que je recourois à celui du Pape, Ils ſe ſont hâtez de prevenir ſon jugement par une cenſure indirecte, où ils tâchent de me rendre odieux par les accuſations les plus outrées & les plus contraires au texte de mon livre. *Voila l'extremité où ils ne ſont venus qu'avec douleur aprés avoir tenté par toutes ſortes d'efforts de flechir le cœur de leur confrere.*

DECLARATION.

Voici premiérement pourquoi on fit les 34. articles dont ce livre parle. Il y avoit en ce païs une femme qui par un livre qu'elle avoit fait, intitulé *Moïen court, &c.* par d'autres ſemblables livres, & par ſes manuſcrits repandus, paroiſſoit le Chef de la Doctrine des Quietiſtes. Elle demanda trois Examinateurs pour ſe ſoumettre à leur jugement. L'Illuſtriſſime Auteur fût ajouté pour 4.e. Le deſſein qu'on eut étoit de tenir dans des termes aſſurés Elle & ſes Sectateurs, & de prevenir toutes ſes ſubtilités par les regles claires & conſtantes du Symbole de la Foy,

par l'Oraiſon Dominicale, par la Doctrine de l'Ecriture, de la tradition & des Auteurs ſpirituels : Enfin d'indiquer les propoſitions condamnées par les Conciles, ou par le Siege Apoſtolique, ou en elles-mêmes ou dans ceux qui ont été la ſource de ces erreurs. Voila le but & le deſſein de nos articles & de nos cenſures. Les choſes ſuivantes feront voir ſi le Livre dont il s'agit étend & explique ſeulement nos articles & nos cenſures ou bien s'il les renverſe.

REPONSE.

Voici les faits tels qu'ils ſe ſont paſſez. Je n'ay point été le quatriéme Examinateur de la perſonne dont parlent les Prelats. Je n'ay point eu de part à leurs cenſures. J'en ay eu aux 34. articles, je les ay dreſſé avec eux, & je crois les avoir expliqué dans mon Livre ſans m'en être écarté en aucun point.

DECLARATION.

9. Ce Livre détruit l'Eſperance vertu Theologale & hors de l'état de grace, & dans l'état de grace pour les parfaits.

Hors l'état de grace, quand il dit qu'avant la juſtification, on aime Dieu d'un amour d'eſperance, en ſorte que dans cet amour, celuy de ſoy-même, ſçavoir de ſon propre intereſt & de ſa propre felicité, domine comme motif principal, & prevaille ſur le motif de la gloire de Dieu.

D'où il s'enſuit que l'Eſperance ainſi apuyée ſur le motif creé ou intereſt propre, n'eſt pas une vertu Theologale, mais un vice.

REPONSE.

Pourquoy confondre l'acte d'Eſperance avec l'état habituel de l'ame qui eſpere. Il eſt évident que mes cinq amours ſont cinq états, & non pas cinq actes. J'ay dit ſouvent que le cinquiéme eſt *habituel, & non invariable.* C'eſt ce qu'on n'a jamais dit d'un acte. J'ay dit du quatriéme & du cinquiéme qui étoient les ſeuls dont je devois parler dans mon Syſteme qu'ils renfermoient *tous les actes diſtincts de toutes les vertus.* Jamais on n'a dit d'un acte qu'il renferme tous ces actes diſ-

tincts. J'ay dit même du troiſiéme amour qui eſt celuy dont il s'agit icy
pag. 4. qu'il *renferme un commencement* d'amour de Dieu pour luy-même. Selon moy *l'amour de Dieu pour luy-même* eſt la Charité ! Or eſt-il que l'acte d'Eſperance ne peut renfermer un acte de Charité, donc c'eſt un état, & non un acte dont je parle. Mes cinq amours ſont cinq états comme les trois de la plus-part des Peres qui diſtinguent *les ſerviteurs, les mercenaires & les enfans.* Comme les quatre de ſaint Bernard, comme ceux de Richard, de ſaint Victor, de ſaint Thomas, de Bellarmin & de pluſieurs autres.

S. B. de dilig. Deo. Raſ. Vict. de grad. Caris. S. Th. 22. q. 24. a. 3. Bell. lib 2. Demonac. c. 12. p. 159. tom. 1. R. & ſequen.

Ce fondement poſé, l'objection retombe ſur ceux qui l'ont faite. Veulent-ils ? qu'il n'y ait point d'état avant la juſtification où le pecheur puiſſe eſperer ſans preferer Dieu à luy ? Si cela eſt, ils rejettent toute eſperance de l'état des pecheurs qui demeurent pecheurs, & qui ne preferent point Dieu à eux-mêmes. Dez-lors ces Prelats tombent dans l'erreur qu'ils m'imputent. Le motif

e la gloire de Dieu eſt ſans doute celui de la Charité. Ils me reprennent pour avoir dit que ce motif n'eſt pas encore dominant dans l'état du pecheur qui eſpere. Il faut donc ſelon eux que le pecheur ne puiſſe eſperer ſans avoir ce motif dominant de la Charité. Or eſt-il, que le pecheur demeurant pecheur n'a jamais ce motif dominant de la Charité ; & qu'il ne demeure pecheur, qu'à cauſe que la cupidité ou amour de luy-même prevaut encore en lui ſur le motif de la Charité.

Donc ſelon ces Prelats ; le pecheur demeurant pecheur, ne peut jamais faire aucun acte d'Eſperance. Voilà la conſequence évidente, & immediate du principe exprimé dans leur declaration.

Pour moy qui crois que le pecheur avant ſa juſtification n'a point encore ce motif dominant *de la gloire de Dieu*, je crois qu'on peut eſperer ſans avoir ce motif dominant.

Les trois Prelats reconnoiſſent icy que *l'intereſt propre* eſt *un amour* de ſoy-même & de *ſa propre felicité*. *Amor*

ſui, diſent-ils, *nempè proprij commodi, ſeu propriæ fœlicitatis.* Or eſt-il que l'état du pecheur, eſt un état, où le motif de Charité ne domine point encore & où l'intereſt propre, qui eſt l'amour de ſoy-même, prevaut; donc j'ay eu raiſon de dire ce que j'ay dit. Voilà ce qui regarde l'état d'Amour d'Eſperance. Pour l'acte d'Eſperance je crois qu'il ne renferme point le motif dominant de la Charité, que les Prelats voudroient introduire; car alors il juſtifieroit le pecheur. Il ne renferme point auſſi une preference formelle de ſoy à Dieu; Car en ce cas il ſeroit vicieux; mais l'ame ſans faire dans cet acte aucune comparaiſon, ne regarde que Dieu ſeul, comme ſon bien ſupreme & uniquement deſirable.

DECLARATION.

10. Delà vient qu'on luy applique tres mal cet axiome de ſaint Auguſtin. *Tout ce qui ne vient point du principe de Charité vient de la Cupidité & de cet amour qui eſt la ſource & la racine* de tous les vices, que la jalouſie de Dieu attaque en nous.

REPONSE.

J'applique cet axiome à l'état d'amour du pecheur qui eſpere, & non à ſon acte d'Eſperance, Dieu eſt jaloux de ce que l'homme s'ayme encore plus qu'il n'ayme Dieu. J'ay pris en cet endroit, comme ſaint Auguſtin l'a fait ſouvent, l'a Charité pour tout amour même naturel du bien, de l'ordre, de la juſtice qui eſt Dieu même connu d'une maniere implicite, & la cupidité pour tout amour particulier de ſoy. Cet amour de nous-mêmes peut être ſoumis à l'amour de l'ordre, & ne l'être pas. Quand il l'eſt, il doit être reconnu pour bon. Quand il ne l'eſt pas, il eſt la racine de tous les vices. Or il eſt vray que l'amour de ſoy-même eſt dans l'homme pecheur qui s'ayme plus que Dieu, la racine de tous les dereglemens où il tombe. Mais ai-je dit que cet amour dominant de nous-mêmes entre dans l'acte ſurnaturel du peeheur qui eſpere ? ai-je dit que cet amour eſt dominant en tout acte ? Un Autheur dont le Syſteme ſuppoſe un amour naturel de nous-

même qui eſt une inperfection ſans être un peché ; ne peut être accuſé de ne reconnoître aucun milieu entre la Charité, premiere vertu Theologale, & la cupidité vicieuſe. Mais ceux qui comme M. de Meaux refuſent de s'expliquer ſur cet amour naturel de nous-mêmes aprés l'avoir promis par écrit, peuvent ce me ſemble croire qu'ils ont quelque beſoin de s'expliquer nettement là deſſus pour éviter tout ſoupçon.

DECLARATION.

11. Aprés la juſtification dans l'état parfait, ou de pur amour, on établit une eſperance qui eſt à la verité dans l'ame, mais qui ne l'excite point ; car l'amour pur n'y eſt mélangé d'aucun motif utile, de crainte ny d'eſperance (comme ſi la parfaite Charité chaſſoit l'Eſperance avec la crainte) en ſorte que l'ame n'eſt excitée par aucun motif de propre intereſt ; & que ces motifs intereſſez ſi ſouvent inculquez dans l'Ecriture, dans la tradition, & dans les prieres de l'Egliſe ſont ôtés aux ames parfaites.

REPONSE.

Le motif n'eſt plus motif quand il e meut plus la volonté, il eſt vray! nais où eſt-ce que j'ay dit que le notif ne meut plus la volonté, quand e l'aurois dit, on ne pourroit dans es regles de l'équité en rien con-clure contre moy. Car j'ay dit ſous le nom de *l'objet formel*, tout ce que l'on peut dire de la vertu & de l'efficace *du motif.* Et j'ay reſervé le nom de motif pour exprimer le principe d'amour qui nous meut interieurement. Mais voyons les endroits qu'on cite dans la page douziéme. Je dis que *ce n'eſt plus le motif de ſon propre intereſt qui l'excite.* Dans la page vingt-ſixiéme *celuy qui aime du pur amour ſans aucun melange d'intereſt propre n'eſt plus excité par le motif de ſon intereſt.* Dans la page trente-troiſiéme *il faut laiſſer les ames dans l'exercice de l'amour qui eſt encore melangé du motif de leur intereſt propre, tout autant de tems que la grace les y laiſſe.* Dans tous ces endroits cités par les Prelats, on ne trouvera point les paroles qu'ils m'imputent, *ſans aucun melange de*

motifs utils de crainte, ou d'eſperance: nullo motivo utili timoris vel ſpei mixtus. Pourquoy ont-ils mis le terme *d'utile* que je ne rejette en aucun endroit, & dont j'admets le ſens dans tout mon livre, en la place du terme *d'intereſt propre* ou *d'intereſſé*, auquel il eſt evident que je donne un ſens tres-different. Il eſt vray que j'ay mis ſouvent enſemble, comme les Peres l'eſperance & la crainte ; mais j'ay toûjours auſſi mis comme eux l'eſperances au deſſus de la crainte. De plus je n'ay jamais diſpenſé les parfaits ny de l'une ny de l'autre ; j'ay voulu ſeulement ôter pour les parfaits la ſervilité de la crainte, & la mercenarité de l'eſperance, c'eſt-à-dire les actes naturels & imparfaits qui accompagnent ces deux vertus ſurnaturelles. J'ay voulu qu'on conſervât dans les ames moins parfaites les motifs intereſſez des vertus ; c'eſt-à-dire qu'on eût ſoin de les conſoler, & de les animer par les conſiderations propres à entretenir en elles un état d'amour mélangé ſuivant ces paroles de ſaint Chryſoſtome. *Si quel-*

Hom. 76 in Joan.

qu'un eſt foible, qu'il jette auſſi les yeux ſur la recompenſe; Et ſuivant celle de ſaint Ambroiſe, *que les cœurs retreſſis ſoient invités par les promeſſes, qu'ils ſoient elevés par la recompenſe qu'ils eſperent.* Ce melange comme je l'ay déja dit ſi ſouvent, n'eſt pas dans les actes ſurnaturels, mais dans l'état de l'ame qui les fait. J'ay dit que *la grace laiſſe ces motifs intereſſez*, ou mélangez, c'eſt-à-dire ce mélange d'amour naturel. En effet je ne dis pas que la grace produiſe cet amour dans lequel conſiſte l'intereſt propre. Je dis ſeulement qu'elle *le laiſſe* juſqu'à ce qu'elle ſoit aſſés forte pour ne laiſſer de place qu'aux actes ſurnaturels dont elle eſt le principe. Mais enfin les paroles qu'on m'impute ne ſont ny dans les endroits cités, ny ailleurs.

l. 2. de Abrah. c. 8.

p. 33.

DECLARATION.

L'intereſt propre eſt tellement expliqué dans tout le livre, que l'ame n'eſt plus touchée d'aucun deſir intereſſé, ny pour le merite, ny pour la perfection, ny pour la beatitude, ou recompenſe même éternelle, &

12.

que ce ſoit le ſentiment de tous les Saints anciens & nouveaux.

REPONSE.

Il eſt vray que j'entends par *intereſt propre*, un amour naturel de nous-mêmes qui nous attache à rechercher tous les biens naturels, ou ſurnaturels, qui nous ſont propoſés. Je pretends avoir montré que c'eſt l'idée des Peres ſur la mercenarité, & celle des Saints contemplatifs ſur *la proprieté* ; Et celle des Autheurs François les plus approuvés de nôtre temps quand ils ont parlé de *l'intereſt propre*, en matiere de vie interieure. Ayant ainſi deffiny les termes ſur de ſi grandes authorités, je ne crains pas de dire qu'on ne bleſſe en rien les actes ſurnaturels de l'Eſperance, vertu Theologale, ny ſon motif propre qui eſt nôtre ſouverain bien, en diſant que les parfaits ne ſont point d'ordinaire excitez par un motif intereſſé, *ny pour le merite, ny pour la perfection, ny pour la beatitude.* Eſt-il neceſſaire de vouloir ces choſes par un attachement naturel pour ſoy-même ? ne s'aime t'on jamais aſſés que

and on s'ayme d'un amour natu-
l & deliberé ? L'amour ſurnaturel
ıe le Saint Eſprit nous inſpire pour
ɔus dans l'ordre de Dieu à qui nous
ɔpartenons, ne nous ſuffit-il pas
our l'exercice des vertus diſtinctes ?
es trois Prelats veulent abſolument
ue mon ſouverain bien entant qu'il
ſt mon bien, ſoit mon intereſt pro-
ɔre. Ils veulent que le motif de l'Eſ-
ɔerance, ſoit de ſa nature toûjours
nterreſſé. Mais comment eſt-ce que
M. de Meaux peut le dire, luy qui
veut qu'on n'exprime point la Beati-
tude *d'une maniere baſſe*, en luy don-
nant le nom d'intereſt ? luy qui veut
que le Saint Eſprit nous ait revelé
expreſſement par ſaint Paul que le
deſir d'être uny à Jeſus-Chriſt &
par conſequent de regner avec luy,
qui eſt un deſir du ſouverain bien,
eſt *un acte d'amour pur & parfaitement deſintereſſé* ? Luy qui veut qu'on ne
puiſſe ſans erreur mettre de tels
actes parmy les actes intereſſés ? Luy
qui veut que l'acte d'une *terrible reſo-
lution*, que ſaint François de Sales
fit lors qu'il *portoit une impreſſion*. . . . .

Inſtr. p. 461.

Inſtr. p. 83.

Inſtr. p. 339.

Et comme une reponſe de mort aſſûrée, fut un acte ſi deſintereſſé : l'intereſt eſt donc ſelon luy quelque choſe d'imparfait qu'il faut ôter des deſirs parfaits qui ſont ſi *deſintereſſés*. En attendant qu'il veuille bien s'expliquer preciſemẽt là deſſus, je me contente de juſtifier ma doctrine. J'ay dit que l'objet formel de l'eſperance eſt *mon bien entant que mon bien, mon bonheur & ma recompen-*
p. 43. 44. 45. *ſe .... ſous cette preciſion .... dans cette reduplication ..... & ce concept formel.* Quand nous deſirons une telle choſe entant qu'elle eſt telle, c'eſt entant qu'elle eſt telle qu'elle excite nôtre deſir, & qu'elle meut nôtre volonté. C'eſt ce que M. de Meaux a reconnu dans ſon livre p. 458. Voilà donc toute la vertu réelle & excitante de l'objet entant que tel qui eſt reconnu dans mon livre ſans ombre d'équivoque. Que reſte-t'il pour épuiſer le langage de l'école ſinon le terme de *motif* ? Ce terme eſt-il conſacré comme ceux de conſubſtantiel, & de tranſubſtantiation ? Dez que l'Egliſe voudra le conſacrer je ſeray le premier à m'en ſervir d'autant plus

plus volontiers que j'ay admis par trente repetitions tout ce qu'on veut luy faire ſignifier & même je m'en ſuis ſervi ſouvent dans les écrits que j'ay fait depuis mon livre, dés que j'ai vû que quelques perſonnes étoient peinées que je ne l'euſſe point employé en ce ſens dans mon livre. Pour le terme d'*intereſt* quand on y joint celuy de *propre*; & pour le terme d'*intereſſé*. Je les ay employez non pour ſignifier le ſouverain bien entant qu'il eſt l'objet de nôtre eſperance ſurnaturelle, mais pour exprimer un amour naturel & deliberé de nous-mêmes qui nous attache aux dons de Dieu. Voicy un raiſonnement que je prie le Lecteur de lire avec attention.

Les trois Prelats qui ne ſont pas ſuſpects de me favoriſer dans la traduction des termes de mon livre traduiſent toûjours *intereſſé* par *mercenarius*, d'où il s'enſuit, que ſelon eux *intereſt propre* & *mercenarité* ſont la même choſe; or eſt-il que les termes de *mercenaire* & de *mercenarité* ſont ſuivant les Peres & les autres Saints

des termes qui expriment une imperfection, & qui doivent être retranchez de la vie des ames parfaites: Donc en retranchant *la mercenarité* ou *proprieté*, ou *intereſt propre*. Je n'ay rien retranché qu'une choſe imparfaite que les Saints ont retranché avant moy. Voila ce que je tire de la propre traduction que ces Prelats ont faite de mes paroles. On n'a qu'à lire d'un côté leur declaration, & de l'autre les paſſages des Saints que j'ay citez dans ma lettre Paſtorale ſur la *mercenarité*. Mais alons encore plus loing.

Depuis la page 36. juſques à la page 68.

Quand M. de Meaux a approuvé les Livres du P. Surin, il a approuvé qu'on diſe que *l'ame laiſſe tout juſqu'à s'oublier ſoy-même.... ſon tems, ſon éternité. Il a approuvé qu'on diſe que l'homme s'eſt entiérement quitté ſoy-même en tous ſes interêts humains & Divins, n'ayant aucun égard à ſon bien, parce qu'il a oublié tout ce qui le concerne, ſa vie, ſa ſanté, & tout ce qui lui peut arriver, non ſeulement dans le tems mais encore dans l'éternité par une entiere decharge* de ſoy-même entre ſes mains.

Fondement de la vie ſpirit. p.44. p.188. p.324. & ſeq.

Il a approuvé qu'on dise que *son étude principale est de prendre garde à ne jamais agir par la consideration de son interest, & de ne s'arrêter jamais à aucun autre motif, qu'à celui de plaire à Dieu.* Voilà tous les motifs reduits à l'unique de plaire à Dieu qui est celui de la Charité. On est en *garde* contre tous les autres. Ce n'est point une simple abstraction passagere. C'est une exclusion positive. On est en *garde* pour la faire toujours, & pour ne s'arrêter *jamais*, *&c.* M. de Meaux n'a qu'à compter la multitude des negations qui sont entassées dans ces paroles, & combien de fois le terme absolu de *jamais* y porte une exclusion de tout autre motif pour tout un état, & pour toute une suitte de vie. M. de Meaux a-t'il approuvé qu'on exclût le motif de l'esperance surnaturelle en se *quittant dans tous ses interêts humains & Divins, non seulement dans le tems, mais encore dans l'éternité?* a-t'il voulu que la vigilance Chrêtienne se tournât à être en *garde* contre le motif du salut qui est celui de l'esperance & qu'on ne *s'arrêtât*

jamais qu'à celui de plaire à Dieu ; qui eſt celui de la Charité ? Dieu me preſerve de lui imputer cette erreur. Il a bien entendu dans le P. Surin ce qui eſt naturel d'entendre par *interêts humains & Divins, non ſeulement dans le tems, mais encore dans l'éternité.* Il a bien ſçû la juſte valeur de ces negations abſolues en les autoriſant. Il a bien compris qu'il ne s'agiſſoit que d'exclure la *mercenarité* exclue par les Peres, & que cette excluſion pouvoit être poſitive & conſtante. Pourquoy prendre dans mon Livre en un ſens impie, ce qu'il a ſi bien ſçû entendre en un ſens édifiant dans celui du Pere Surin ? Pourquoy vouloir me rendre odieux à toute l'Egliſe pour avoir dit, *qu'on ſacrifie abſolument ſon intereſt propre ſur l'éternité,* ſans ceſſer jamais de deſirer le ſalut avec toute l'êtenduë des promeſſes, pendant qu'il approuve qu'on *ſorte de tous ſes interêts humains & Divins, non ſeulement dans le tems, mais encore dans l'éternité.* Mr. de Meaux qui n'a pas voulu approuver une impieté manifeſte a donc reconnu la difference

qu'il y a entre *l'intereſt propre* même Divin....pour *l'éternité*,& le ſalut éternel que Dieu nous promet, & veut que nous eſperions. Pourquoy comba-t'il dans ſon confrere une diſtinction qu'il a lui-même reconnuë ſolide & conſtante ?

Quand M. l'Archevêque de Paris a approuvé la vie du F. Laurens faite par ſon Grand Vicaire, & dans ſa propre maiſon ; il a approuvé qu'on dit que ce Frere *s'oublioit & vouloit bien ſe perdre pour Dieu.....qu'il ne penſoit plus ni à la vertu, ni à ſon ſalut..... qu'il s'étoit toujours gouverné par amour ſans intereſt.* Si l'intereſt eſt eſſentiel à l'eſperance; ces paroles ſignifioient qu'il s'étoit *toujours gouverné* ſans eſperance. Ne faloit-il pas condamner ce deſeſpoir, au lieu de l'approuver ? faloit-il propoſer à tous les Fideles comme un livre *propre à nourrir leur pieté*, un livre où l'on attribuoit comme une merveilleuſe perfection au Frere Laurens d'avoir ſouhaité *de cacher à Dieu ce qu'il faiſoit pour lui, afin que n'en recevant point de recompenſe, il eut le plaiſir de faire quelque choſe pure-*

p. 14. p. 15. *App. du F. Laurens.* p. 50.

ment pour Dieu ? Voila les excluſions les plus abſolues du propre intereſt. Elles ne regardent point par ſimple abſtraction un acte paſſager. C'eſt un état d'environ 40. ans. Ce Prelat n'a pas pris alors l'excluſion abſoluë & conſtante de l'intereſt pour celle du ſalut & de l'eſperance Chrêtienne. Il a autoriſé la difference réelle de ces deux choſes, je n'ay fait que ſuivre ce qu'il a approuvé aprés tant de Saints. Pourquoy m'en faire un crime ? pourquoy confondre dans mon ſeul livre l'intereſt propre avec le ſalut, pour m'imputer le plus impie deſeſpoir.

Pourveu qu'on veuille entendre par *intereſt propre*, & par *motif intereſſé* dans mon livre une affection naturelle & imparfaite, pour les dons promis comme on l'a entendu dans les Autheurs qu'on a approuvés, toutes les difficultés qui ne naiſſent que des équivoques ſur l'intereſt s'évanouïſſent. Selon les Peres & les autres Saints il y a des juſtes qui ſont encore *mercenaires*. Il y en a d'autres plus parfaits qui n'ont plus cette

nercenarité & qui ſont purement *enfans*. Cette mercenarité que les Peres retranchent dans les parfaits, eſt *l'intereſt propre* que je retranche auſſi en eux ; Voyez les paſſages citez dans ma lettre Paſtoralle.

DECLARATION.

C'eſt pourquoy on dit en general que tout motif intereſſé eſt exclus de toutes les vertus des ames parfaites ; Ce qu'on attribue même à ſaint François de Sales ſans en citer aucun paſſage & même contre beaucoup de ſes livres. 13.

REPONSE.

Saint François de Sales ne parle pas d'ordinaire de l'intereſt propre, ou du motif intereſſé, parce qu'il diſoit ſuivant l'uſage de ſon tems que l'amour étoit *pur & net*, pour exprimer qu'il étoit desintereſſé. Il a neanmoins voulu en termes abſolus que *l'ame ne puiſſe jamais ſouffrir aucun mélange du propre intereſt* ; dans l'état *de ſimplicité*. D'ailleurs toutes ces exclusions ſont ſi abſolues & ſi frequentes qu'on ne peut les ſauver, qu'en les faiſant tomber ſur cette affection *Entret.* 12. *p.* 96.

imparfaite & mercenaire que j'ex-
Instru. clus. Les ſeuls paſſages citez par
Voyez M. de Meaux ſuffiſent pour montrer
ſon 9e dans les Ouvrages de ce grand Saint
livre. la doctrine de l'amour desintereſſé.
On n'a qu'à lire ceux que j'ay citez
p.80. dans ma lettre Paſtorale pour prouver le desintereſſement de l'amour ſur le merite, la perfection & la beatitude. Je donneray auſſi s'il le faut, un recueil de paſſages de ce Saint, avec une Analyſe de ſa Doctrine; le Lecteur ſera étonné de la conteſtation qu'on me fait.

DECLARATION.

14. On peut rapporter auſſi au même Chef. Ce qui eſt dit que nous voulons Dieu, entant qu'il eſt nôtre bien, nôtre felicité, nôtre recompenſe, & même ſous cette raiſon preciſe; mais non à cauſe de cette raiſon preciſe. Que l'objet formel de l'eſperance eſt nôtre intereſt, ſçavoir Dieu entant que bon pour nous; & que le motif n'eſt pourtant pas intereſſé. Ce qui eſt dire des choſes contradictoires; faire un motif qui n'eſt pas motif; & anneantir l'eſperance qui n'ayant au-

cune vertu pour exciter l'ame, n'a plus que le nom de cette vertu. Par ces choſes & autres, on laiſſe le nom en détruiſant la choſe, & on élude ce qui eſt de la Foy, ſçavoir qu'il faut en tout état conſerver l'exercice de l'eſperance comme nous l'avons dit dans nôtre premier & dans nôtre 31. des 34. artticles.

REPONSE.

Les Prelats ont pris ſoin de mettre dans leur verſion de mes paroles une contradiction apparente, en oppoſant dans la même ligne, *raiſon preciſe* à *raiſon preciſe*. Mais mon Livre ne fait point en cet endroit cette oppoſition des mêmes termes, il la fait ſeulement entte l'objet formel & le motif que j'explique auſſi-tôt aprés. Selon moy, *l'objet formel* eſt l'objet exterieur, conſideré ſous l'idée preciſe de la bonté qui le rend deſirable. Selon moy *le motif* eſt le principe interieur d'amour qui me détermine à deſirer la bonté de cet objet. Je dis *que l'objet eſt mon intereſt*, en prenant l'intereſt dans le ſens d'un avantage & d'une convenance, je dis que *le*

motif n'eſt pas intereſſé, parce que je ne cherche point mon avantage par un amour naturel de moy-même qui me rendroit mercenaire ou intereſſé, mais par le principe de grace qui fait que je m'ayme en Dieu & pour lui plaire. Ainſi ces termes *ſous cette preciſion* peuvent être oppoſés à ces autres *par ce motif precieux*. Les Prelats pouvoient me faire la juſtice de croire que j'aurois apperçû la plus groſſiere de toutes les contradictions renfermées dans une ſeule ligne. Mais il eſt évident par les deux lignes qui ſuivent immediatement l'endroit qu'ils attaquent, que le motif precis que j'exclus, eſt le motif intereſſé, qui eſt toûjours ſelon moy le principe d'amour naturel de nous-mêmes. Car je dis *l'objet* eſt *mon intereſt*, *mais le motif n'eſt point intereſſé*. Ainſi il n'y a point de contradiction. Je veux mon bien entant qu'il eſt mon bien, mais non par amour naturel & deliberé pour moy. Quand on accuſe en matiere ſi importante ſon confrere de ſe contredire *Certis clariſque ac ipſiſſimis verbis*, en ajoûtant *non erroris excuſatio ſed pro-*

p.45.

Declar. p.8.

batio eſt. Il faudroit au moins ne pas changer ces paroles. Je dois declarer que j'ay eu auſſi en vuë dans cet endroit de mon livre un autre point de Doctrine, qui eſt dans nôtre 12. article d'Iſſy & que j'ay toujours marqué ſans aucune variation tant dans ma lettre au Pape, que dans un éclairciſſement que je donnay à M. l'Evêque de Chartres & ailleurs. C'eſt que *dans la vie & l'Oraiſon la plus parfaite* tous les actes eſſentiels au Chriſtianiſme *ſont unis dans la ſeule Charité entant qu'elle anime toutes les vertus & en commande l'exercice*, ſelon ce que dit ſaint Paul, *la Charité ſouffre tout, elle croit tout, elle eſpere tout.* Cette union de toutes les vertus dans la ſeule Charité emporte par le terme de *ſeule* une negation excluſive de tout acte des vertus que la Charité ne commanderoit pas. J'ay temperé dans mon Livre cette excluſion qui eſt abſoluë dans nos 34. articles, en declarant que cet état de vie parfaite & d'union des vertus *dans la ſeule Charité n'eſt pas invariable.*

Il eſt inutile de dire que cette

union de toutes les vertus *dans la ſeule Charité* eſt commune à tous les juſtes mêmes imparfaits, & que la Charité par tout où elle eſt, previent toutes les vertus puiſque ſa fin eſt la fin derniere, & que la fin derniere eſt toujours la premiere choſe dans l'intention. Parler ainſi c'eſt renverſer toutes les maximes de l'école, & tourner en pure illuſion nôtre 12. article d'Iſſy. Cet article a dû dire quelque choſe de réel & de précis, qui ne convienne *qu'à la vie & à l'Oraiſon la plus parfaite.* Le rapport habituel de toutes les vertus à la Charité ſe trouve dans tous les juſtes les plus imparfaits. Le rapport ſimplement habituel n'eſt donc pas cette union de toutes les vertus dans *la ſeule Charité* entant qu'elle les commande. Autrement nôtre article n'auroit rien de ſerieux. Il faut donc reconnoître une union ſpeciale de toutes les vertus *dans la ſeule Charité* qui conſiſte en ce que la Charité previent toutes les autres vertus & les commande expreſſément pour les rapporter à ſa fin d'une maniere formelle & expli-

cite, au lieu que dans la vie des juſtes moins parfaits, ce rapport n'eſt ordinairement qu'implicite & habituel. S. Thomas veut que les actes de la vertu commandée, ſans perdre leur propre ſpecification, prennent celle de la vertu qui les commande. Suivant cette regle, l'acte d'Eſperance commandé par la Charité, prend l'eſpece de la Charité. Il eſt élevé, perfectionné, ennobli par elle, ſans perdre ſa propre eſpece, & ſans ceſſer d'être un acte de vraye eſperance.

Part. 3. q. 85. a. 2. ad. 1. 2. q. 1. a. 4. a. 8.

Dans les actes d'eſperance non commandés l'ame eſt excitée par le motif précis de l'Eſperance, car elle regarde ſon ſouverain bien entant que ſien, ſans aller plus loin d'une maniere formelle & explicite; dans les actes commandés, l'ame eſt excitée par le motif de ſon bien, mais non *par ce motif précis*; car ce motif ſubalterne demeurant toûjours dans toute ſa realité, eſt relevé & ennobli par le motif ſuperieur de la Charité auquel il eſt joint d'une maniere formelle expreſſe & explicite. C'eſt ce que ſaint François de Sales a exprimé

par ces termes. *Nous ne ſuivons pas ces motifs en qualité de motifs ſimplement vertueux, mais en qualité de motifs voulus, agrées, aymés & cheris de Dieu. Nous ne diſons pas que nous allions à Lyon mais à Paris quand nous n'allons à Lyon que pour aller à Paris.* Ce qu'il eſt naturel d'entendre par *ce motif precis*, c'eſt un motif ſimple ſans y rien ajoûter & ſans le relever par un autre motif ſuperieur ; Au contraire celui qui eſt relevé par le motif plus noble, n'eſt pas *precis* & *ſimplement* de cette vertu, il appartient auſſi à la vertu ſuperieure. Le même ſaint François de Sales veût qu'on ne laiſſe aucun acte de vertu ſans *le parfumer* de ce motif ſuperieur, & pour nous y inviter il nous propoſe l'exemple des bien-heureux. *Le ſouverain motif de nos actions*, dit-il, *qui eſt celui du celeſte amour a cette ſouveraine proprieté qu'étant plus pur, il rend l'action qui en provient plus pure.* Vous voyez que l'acte commandé expreſſément par la Charité, eſt ſelon lui *plus pur* que celui qui n'eſt pas commandé & qui n'eſt que raporté habituellement à la

Am. de D.l. 11. c. 14. p. 580.

L. 9. c. 14. p. 580.

fin derniere. Il ajoute *ſi que les Anges & les Saints de paradis n'ayment choſe aucune pour autre fin quelconque que pour celle de l'amour de la Divine Bonté, & par le motif de lui vouloir plaire, ils s'entr'ayment veirement tous tres-ardemment. Ils nous ayment auſſi. Ils ayment ſes vertus, non entant qu'elles ſont belles, mais entant qu'elles ſont agréables à Dieu. Ils ayment leur felicité, non entant qu'elle eſt à eux, mais entant qu'elle plaît à Dieu.* C'eſt à ce motif du bon plaiſir de Dieu que nôtre Saint veut dans le titre du chapitre *qu'on reduiſe toute la pratique des vertus.* L. 11. c. 13.

Alors ce motif de l'eſperance même en le prenant comme l'école le prend ne ceſſe poin d'être un motif réel qui agit ſur la volonté ; mais ce n'eſt plus un *motif précis*, car ce n'eſt pas ſelon nôtre Saint *un motif ſimplement vertueux, mais un motif voulu, agreé, aymé & cheri de Dieu.* Le rapport formel & explicite de ce motif à un autre plus parfait, ne le detruit pas, mais l'éleve & le perfectionne comme ſaint Bernard le dit de la crainte perfe- *Voyez encore les ch. 4. 5. 6. 8. & 9. du même Livre.*

De dilig. Deo. ctionnée par la Charité *non annulat ſed caſtificat.*

En compoſant l'endroit de mon livre dont il s'agit ici, j'ay voulu avoir égard aux diverſes opinions, & établir un desintereſſement qui convint à toutes. D'un côté j'ay voulu qu'on pût nommer en un ſens la beatitude *un intereſt*, d'un autre côté j'ay exclû *l'intereſt propre* qui ſelon moy conſiſte dans les actes d'amour naturel de nous-mêmes, c'eſt pourquoy j'ay dit, *mais le motif n'eſt point intereſſé.* J'ay voulu auſſi que le motif de l'eſperance ſurnaturelle quand ſes actes ſont commandez par la Charité, ne fut point ſimple & *précis*, mais formellement & explicitement relevé par celui de la Charité en ajoutant *qu'il ne regarde que le bon plaiſir de Dieu*; Ce qui eſt manifeſte, c'eſt que j'ay admis ſous le nom *d'objet formel* tout ce que les trois Prelats demandent ſous le nom *de motif.* Je n'ay même exclû le motif qu'en le nommant *intereſſé* ou mercenaire. Or ce motif ſelon moy n'eſt que celui d'une eſperance naturelle ; Donc j'ay reconnu

que l'objet entant que bon, c'eſt-à-dire par ſa bonté propre meut la volonté pour les actes de l'eſperance ſurnaturelle, donc je n'ay point éludé le 31. de nos articles d'Iſſy.

Pour achever d'éclaircir à fonds la dificulté des trois Prelats, il faut examiner ici par avance ce qu'ils me reprochent dans la page 10. num. 3. c'eſt que je ne me ſuis pas contenté de dire comme nôtre 5. article d'Iſſy, *qu'il faut en tout état deſirer le ſalut comme une choſe que Dieu veut*, mais que j'ay ajouté *qu'il ne faut le vouloir que comme une choſe que Dieu veut, &c.* C'eſt cette negation excluſive de tout autre motif dont on ſe plaint, & qui détruit, dit-on, le motif propre de l'eſperance.

Je réponds 1°. que nôtre 5. article d'Iſſy a dû dire tout ce qui eſt eſſentiel à l'eſperance Chrêtienne; c'étoit le lieu de l'expliquer preciſément. Il s'agiſſoit de ne laiſſer aucune évaſion au Quietiſme ſur le deſir du ſalut. Si tout le nœud de la difficulté conſiſtoit dans cette difference de *vouloir nôtre ſalut parce que Dieu le veut, & de*

ne le vouloir que parce que Dieu le veut, nous aurions été inexcuſables d'obmettre ce qui étoit l'unique deciſion à faire contre le ſyſtême des Quietiſtes, nous aurions dû dire ; en tout état il faut deſirer nôtre ſalut, non ſeulement à cauſe que Dieu le veut, & veut que nous le voulions, mais encore parce que la bonté de cet objet nous attire par elle-même ſeparément de la conformité à la volonté de Dieu : Tout au contraire nous avons évité ſoigneuſement de parler ainſi ; & pour exprimer preciſément tout ce qui eſt eſſentiel à l'eſperance en tout état, nous nous ſommes bornés à exiger, qu'en tout état de perfection on veuille ſon ſalut *comme une choſe que Dieu veut, &c.*

Il eſt vray que nous n'avons pas permis formellement de ne vouloir le ſalut que comme une choſe que Dieu veut ; mais nous avons fait l'équivalent d'une maniere manifeſte puiſque dans l'endroit où il eſt eſſentiel de ne rien obmettre, nous avons demandé ſeulement qu'on le veuille, *comme une choſe que Dieu veut.* M. de

Meaux lui-même quand il preſſe le plus vivement dans ſon livre pour faire deſirer le ſalut, n'en rend jamais d'autre raiſon que la volonté de Dieu, ainſi quand il ne mettroit pas la particule excluſive en termes formels, il l'induiroit neceſſairement en ne diſant rien au delà, lors même qu'il s'efforce le plus de dire tout en cette matiere, mais il faut remarquer que dans la page huitante-trois de ſon livre de l'Inſtr. ſur les eſt. d'or, il parle ainſi, *le Saint Eſprit nous a revelé expreſſement par ſaint Paul ... Que le deſir d'être avec Jeſus-Chriſt* (qui eſt le deſir du ſalut) *eſt un acte d'amour & d'un amour pur & parfaitement deſintereſſé où l'on raporte non point Dieu à ſoy, mais ſoy-méme tout entier à Dieu & à ſa gloire. Déslors donc on l'aime plus que ſoy-même, puis qu'on ne s'aime ſoy-même qu'en luy & pour luy.* Selon M. de Meaux on ne s'aime que pour Dieu, *qu'en luy & pour luy*. Voilà les particules negatives. Donc on ne deſire le ſalut que pour luy, ce qui eſt ne le deſirer que par conformité à la volonté de Dieu.

Faut-il s'en étonner ? la volonté de Dieu ne comprend t'elle pas les motifs propres de toutes ces vertus, puis qu'elle en eſt la regle ſuprême, comme ſaint Thomas l'aſſure ? La volonté de Dieu comprend non ſeulement les objets qu'elle nous oblige de vouloir, mais encore les raiſons de les vouloir, ce ne ſeroit ſe conformer à la volonté de Dieu qu'à demi, que de vouloir l'objet tout nud, ſans être touché du degré de bien que Dieu a mis en luy, & de ſa convenance avec nôtre derniere fin, pour laquelle Dieu veut que nous le deſirions. Ce ne ſeroit pas même vouloir l'objet que de ne le vouloir pas entant que bon ; car ſon degré de bonté fait ſon être, & il ne ſeroit plus ce qu'il eſt s'il étoit nud & dépoüillé de cette bonté préciſe, il eſt donc evident que la conformité à la volonté de Dieu priſe dans toute ſon étenduë, loin de ſupprimer les motifs propres des vertus, les renferme tous; ainſi quand on dit qu'on ne veut ſon ſouverain bien que conformement à la volonté de Dieu, c'eſt ſeulement dire.

qu'on ne le veut que conformement à l'ordre de la grace & des promeſſes gratuites, & point par un deſir dont la grace n'eſt point le principe, & qui ne vient que de cet amour naturel & deliberé de nous-mêmes, qui fait l'intereſt propre.

Il importe beaucoup, ce me ſemble d'obſerver la difference qu'il y a entre aimer un objet & le deſirer pour ſoy. Les idées de ceux qui rejettent l'amour deſintereſſé ſont fauſſes là-deſſus, car ils n'ont point d'autre idée de l'amour que celle d'un deſir pour ſoy. La raiſon preciſe d'aimer un objet, c'eſt le degré de bien qui eſt en lui, mais on ne peut le deſirer pour ſoy, à moins qu'on ne s'aime ſoy-même. Par exemple comme je n'aime point les mauvais Anges revoltés contre Dieu, la bonté de la beatitude ne m'excite point à la leur deſirer. Tout de même ſi je n'avois aucun amour pour moy, je pourrois concevoir la beatitude ſans qu'elle excitât mes deſirs. L'amour de ſoy-même eſt donc le fondement eſſentiel de tout deſir pour ſoy. La bonté ſeu-

le de l'objet & ſa convenance ne peut nous le faire deſirer pour nous qu'autant que nous nous aimons. Ce principe certain étant poſé il eſt facile de voir comment les ames parfaites ne veulent leur ſalut que par pure conformité à la volonté de Dieu. 1°. Elles ne peuvent ſe deſirer le ſouverain bien qu'en la maniere dont elles s'aiment, & elles ne s'aiment que par pure conformité à la volonté de Dieu : elles ne s'aiment point d'ordinaire d'un amour naturel, elles ne s'aiment que ſurnaturellement par un principe de grace, elles ne s'aiment point d'un amour qu'elles ſoumettent à Dieu, mais elles s'aiment de l'amour que la Charité leur inſpire pour elles-mêmes, elles ne s'aiment qu'à cauſe qu'elles appartiennent à Dieu, elles ne s'aiment qu'en lui & pour lui, comme dit M. de Meaux, c'eſt ſuivant ſon ordre qu'elles s'aiment. C'eſt par l'inſpiration de ſa grace qu'elles ſont dans cet amour, elles n'en ont point d'autre ordinairement. Voilà les negations les plus abſoluës. Loin d'en être ſcandaliſé, il faut être

Inſtr. ſur Eſtats d'Oraiſon p. 84.

edifié de ce parfait amour, qui, comme dit ſaint Auguſtin, *n'aime que Dieu dans ſon ouvrage : Non amabit in homine niſi Deum.* Or eſt-il que je ne puis me deſirer aucun bien que comme je m'aime. *Homel. 38. inter. 50.*

Donc en ne m'aimant que par conformité à la volonté de Dieu, qui m'aime & qui veut que je m'aime auſſi, je ne puis me deſirer le ſouverain bien que par conformité à l'ordre de Dieu qui eſt ſa volonté. La negation n'exclut pas la bonté propre de l'objet, ny ſa convenance à ma fin, mais elle exprime ſeulement que cet objet bon & aimable par le degré de bien que Dieu y a mis, n'excite plus la volonté du juſte parfait qu'autant que Dieu luy inſpire l'amour de lui-même par ſa volonté & par l'impreſſion de ſa grace ; encore une fois la bonté de l'objet agit toûjours, & meut réellement la volonté. Mais il n'a de force ſur elle qu'autant que la volonté de Dieu & ſa grace lui en donnent, en rendant l'homme cher à luy même en Dieu & pour Dieu. Suppoſés que je m'aime dans l'ordre de

la Charité, je ne puis point encore me desirer le Royaume du Ciel, à moins que je ne sache que Dieu qui ne me le doit point, veut bien me le donner gratuitement; car si Dieu ne vouloit pas me le donner, je ne pourrois le desirer contre son ordre. Voilà le bon plaisir de Dieu, auquel je me conforme. Ainsi voilà deux negations qui sont inconteſtables 1°. Je ne me desire la beatitude qu'à cause que Dieu me rend cher à moy-même. 2°. Ne m'aimant qu'autant que Dieu m'engage à m'aimer, je ne me desire la beatitude qu'à cause que je sçai que Dieu qui ne me la doit point, & qui pourroit ne me la donner pas, veut par son bon plaisir me la donner gratuitement. Alors le desir du souverain bien entant que nôtre bien nous excite sans être intereſſé ou mercenaire. On veut ce bien entant qu'il est nôtre plus grand bien. Mais ce desir est aussi pur & aussi parfait que l'amour pour nous-mêmes sur lequel il est uniquement fondé; & comme l'amour que nous avons alors pour nous-mêmes est

aussi

auſſi pur & auſſi fondé ſur l'ordre de Dieu que celuy dont nous aimons le prochain ; il s'enſuit que nous nous deſirons alors le ſouverain bien par pure conformité à l'ordre de Dieu, & avec un deſintereſſement auſſi parfait que nous le deſirons au prochain.

C'eſt en ce ſens que ſaint François de Sales & tant d'autres Saints ont ſouvent employé ſur cette pureté de l'amour, les negations les plus excluſives, non pour en retrancher le motif réel qui eſt la bonté de l'objet, mais pour exprimer que cette bonté de l'objet ne meut la volonté qu'à cauſe que l'ordre de Dieu & ſa grace font que l'homme s'aime & ſe deſire les biens gratuitement promis. C'eſt ainſi par exemple que le Saint a dit *ſans que jamais l'ame puiſſe ſouffrir aucun melange du propre intereſt.* C'eſt ainſi qu'il dit que *le Paradis n'eſt point plus aimable que les miſeres de ce monde ſi le bon plaiſir divin eſt également là & ici.* M. de Meaux raporte lui-même ces paroles du Saint ; *le bon plaiſir de Dieu eſt le ſouverain objet de l'ame indiffe-*

Entr. 12 *ſimpl.* p. 96. *An. de* D. L. 9. c. 4. *Inſtr.* p. 331.

An. de D L. 9. c. 4. p. 288.

rente, en ſorte qu'elle aimeroit mieux l'Enfer avec la volonté de Dieu que le Paradis ſans la volonté de Dieu. Ouy-même il préfereroit l'Enfer au Paradis, s'il ſavoit qu'en celui-là il y eût un peu plus du bon plaiſir divin qu'en celui-cy. Voici d'autres paroles du Saint que M. de Meaux rapporte au même endroit. *Une ame*

An. de D.L.10. c. 5 p. 308.

vrayment parfaite, & toute pure n'aime pas même ce Paradis, ſinon parce que l'Epoux y eſt aimé, mais ſi ſouverainement aimé en ſon Paradis que s'il n'avoit point de Paradis, il n'en ſeroit ny moins aimable ny moins aimé par cette courageuſe amante qui ne ſait pas aimer le Paradis de ſon Epoux, mais ſon Epoux de Paradis. Ces *tendres expreſſions*, ajoute M. de Meaux, *comme on le voit dans ſes écrits, luy ſont communes avec pluſieurs Saints dez l'origine du Chriſtianiſme.* Toutes ces expreſſions ſont inſoutenables ſi elles excluent la bonté de l'objet qui eſt propre à exciter la volonté, & elles ſont tres-edifiantes, quand elles n'excluent que l'amour naturel & deliberé de ſoi-même qui ſerviroit de fondement au deſir de l'objet hors de la pure conformité à la volonté de

Dieu. Elles ſont par la même raiſon tres-edifiantes quand le deſir du Royaume celeſte eſt reſtraint à la conformité au bon plaiſir de Dieu, en ſorte qu'on ne ſe le deſireroit point s'il n'avoit plû à Dieu de nous le promettre gratuitement : c'eſt ainſi que le Catechiſme du Concile de Trente a poſé les excluſions les plus abſoluës quand il dit ; *tamen ideo illa ſperemus quod ut in eam ſpem ingrederemur placuit divinæ Majeſtati.* Voilà la conformité à la volonté gratuite de Dieu à laquelle cette eſperance eſt reſtrainte. Le Catechiſme ajoûte un équivalent de la negation, car il dit, *tota nitatur illo in Deum amen noſtra ſpes*, qui dit, *toute appuyée* exclût tout autre appuy, & quand on voudroit encore conteſter là-deſſus la ſuite ne laiſſe aucun doute, *t... modo caritate & pietate commoti . . . nihil ſpectam niſi &c.* Voilà les negations les plus redoublées. Il eſt inutile de s'en effrayer. Les Theologiens par qui le Pape fit faire ce Catechiſme pour le repandre dans toute l'Egliſe n'ignoroient pas ce que l'E-

Cath. part. 4. in 3. petit. orat. Domin. num. 26

cole dit ſur le motif ſpecifique des vertus, ils ſavoient la difference des propoſitions affirmatives & negatives. Le ſaint Siege a autoriſé leurs expreſſions excluſives, elles marquent ſeulement, comme je l'ay déja dit, que les parfaits ne ſe diſirent le ſouverain bien qu'en la maniere dont ils s'aiment, & comme ils ne s'aiment plus d'ordinaire que par pure conformité à la volonté de Dieu qui les aime & qui les oblige à s'aimer, ils ne ſe diſirent auſſi les biens gratuitement promis que par pure conformité à ſon bon plaiſir. Toutes ces negatiõs ſe reduiſent à dire qu'on ne s'aime d'ordinaire que d'un amour de charité comme une choſe qui appartient à Dieu, & qu'en vertu de cet amour on ne ſe deſire la beatitude éternelle qu'à cauſe que Dieu qui ne nous la devoit point, a bien voulu nous la promettre, s'il ne vouloit pas nous la donner, nous ceſſerions de la deſirer ſans ceſſer de l'aimer. *L'ame*, comme dit ſaint François de Sales, *aimeroit mieux l'Enfer avec la volonté de Dieu que le Paradis ſans la volonté de*

Am. de D.L. 9. c.4. p. 288. Rappor-

Dieu, & prefereroit l'Enfer au Paradis ſi elle ſçavoit qu'en celuy-là il y eut un peu plus du bon plaiſir divin qu'en celui-cy.

té par M de Meaux. p. 331.

C'eſt encore dans le même ſens que Sylvius ſe ſert de la negation la plus forte: *Nullum omnino reſpectum habens ad mercedem.*

In 2. 2. q. 27. a. 3.

On me blâme pour avoir dit qu'il ne faut deſirer la beatitude que par conformité à la volonté de Dieu qui veut bien nous la promettre & nous la donner. Voudroit-on dire qu'il faut la vouloir autrement que par conformité à la volonté de Dieu qui veut que nous nous aimions comme quelque choſe qui luy appartient, & qu'en vertu de cet amour nous nous deſirions la beatitude formelle à cauſe de ſa convenance à nôtre fin derniere & de la promeſſe gratuite qui nous en eſt faite ! Pour cet amour de nous mêmes dans l'ordre ſurnaturel, je l'ay expliqué comme eſſentiel en tout état dans les pages. 32. 73. & dans tout l'art. 12. depuis la page 106. juſqu'à la page 114.

Les negations les plus abſoluës ne tombent jamais dans mon Livre

ſur la bonté de l'objet, elles ne tombent que ſur une choſe que M. de Meaux n'a pas moins excluë que moi, c'eſt l'amour naturel de nous-mêmes qui nous fait deſirer les dons de Dieu. M. de Meaux a exclu formellement ces ſortes de deſirs humains en parlant ainſi. *Déslors donc on l'aime plus que ſoi-même, puis qu'on ne s'aime ſoy-même qu'en luy & pour luy.* Voilà une particule negative pour exclure tout amour & tout deſir qui ne ſeroit pas ſurnaturel. Le Juſte, dont parle M. de Meaux, ne peut ſe deſirer le ſouverain bien que comme il s'aime. Or eſt-il qu'il ne s'aime *qu'en Dieu & pour Dieu* comme ſon prochain, donc il ne peut ſe deſirer le ſouverain bien *qu'en Dieu & pour Dieu*, comme à ſon prochain. Un deſir qui n'eſt *qu'en Dieu & pour Dieu* comme à ſon prochain, ne peut être que ſurnaturel. Un deſir qui n'eſt *qu'en Dieu & pour Dieu*, n'eſt formé que par conformité à ſon ordre ſurnaturel pour les biens promis gratuitement. On ne s'y regarde qu'autant que cet ordre ſurnaturel

Inſtr. ſur les eſt. d'Oraiſ. p. 83. & 84.

& le bon plaiſir de Dieu y determinent.

En reduiſant ainſi les excluſions, toutes les pretenduës contradictions s'évanoüiſſẽt. Voici un abregé de ce lãgage plein de negations. Je ne m'aime qu'à cauſe que je ſuis quelque choſe qui appartient à Dieu, je ne me deſire aucun bien qu'en vertu de cet amour dans l'ordre de Dieu en vertu de ce même amour je ne me deſire la beatitude qu'à cauſe que Dieu qui pouvoit ne me la donner pas, me la promet gratuitement. S'il n'eut pas voulu me la donner je ne la deſirerois pas, & je ne voudrois l'aimer de même ſi je n'avois pas ſa promeſſe gratuite, quand on apoſé les principes, ce langage qui eſt celuy de tant de Saints devient auſſi-tôt clair & precis, le mien eſt conforme au leur. Je ne me ſuis contredit en aucun endroit, car je n'ay jamais oté la realité des motifs, & il n'eſt pas juſte d'oppoſer à tout ce que j'ay dit preſque dans toutes les pages de mon Livre ſur la diſtinction des vertus ; des conſequences forcées qu'on veut tirer des

negations excluſives dont je me ſuis ſervy ; car ces negations n'excluent ny dans les livres des Saints ny dans le mien , qu'un amour naturel de nous-même qui nous attacheroit à la bonté de l'objet. Pour combatre cette doctrine & les excluſions qu'elle renferme , il faudroit dire que la bonté propre de la beatitude ſuffiroit pour nous determiner à la vouloir ſurnaturellement pour nous par des deſirs deliberez, quand même l'ordre de la Charité ne nous obligeroit point à nous aimer,& que la promeſſe gratuite du Royaume du Ciel ſeroit revoquée à nôtre égard.

DECLARATION.

Il ne ſert de rien qu'il y ait des
14. choſes contraires à celles-cy , dans
11. d'autres endroits du Livre, car certainement ce Livre établit des choſes oppoſées d'une maniere claire & en propres termes : comme celle-ci : Dieu veut que je veuille Dieu , *entant qu'il eſt mon bien , mon bon-heur , ma recompenſe,* cela eſt bien ; mais le contraire ſe trouve deux fois en ces paroles : *Il eſt vray que nous ne voulons*

point Dieu entant qu'il eſt nôtre recompenſe, nôtre bien, nôtre intereſt, nôtre ſalut, nôtre delivrance eternelle & le plus grand de nos intereſts. Cette contradiction ſi evidente de termes & de ſentiments n'eſt pas une excuſe, mais une preuve de l'erreur.

REPONSE.

Voilà une contradiction bien groſſiere, de dire *que Dieu veut que je veuille Dieu entant que mon bien, Vult Deus ut velim Deum quatenus meum bonum eſt &c.* & de dire peu aprés, *il eſt vrai que nous ne voulons point Dieu entant qu'il eſt nôtre recompenſe, nôtre bien &c. Verum quidem eſt nos non velle Deum ut eſt noſtra merces, noſtrum bonum &c.* Dire que nous voulons Dieu comme nôtre recompenſe, & que nous ne voulons point Dieu comme nôtre recompenſe, c'eſt, j'en conviens, une contradiction étonnante, mais oſerois-je le dire, je ne le fais qu'avec peine, ces paroles contradictoires raportées en Italique dans la Declaration comme les propres termes de mon Livre, *ipſiſſimis verbis*, n'en ſont pourtant point, ces premieres, *vult Deus ut*,

velim Deum quatenus meum bonum eſt, mea felicitas, mea merces, ſont traduites fidélement, car dans la page 44. de mon livre que cite la Declaration. On lit, *Dieu veut que je veuille Dieu entant qu'il eſt mon bien, mon bonheur, & ma recompenſe.* Mais ces autres paroles que les Prelats m'imputent pour prouver la contradiction. *Il eſt vray que nous ne voulõs point Dieu comme nôtre recompenſe, Verum quidem eſt nos non velle Deum ut eſt noſtra merces, noſtrum bonum &c.* ne ſont ny dans la page 52. ny dans la 54. qu'ils citent ni en aucun autre endroit dans la 52. au lieu des termes *nous ne voulons point Dieu*, j'ay mis *en cet état on ne veut plus le ſalut comme le ſalut propre, ne vouloir point le ſalut comme ſalut propre*, ſelon tout mon Livre eſt ne le vouloir point par un deſir humain & naturel qui ne vient que de l'amour naturel que nous avons pour nous-mêmes, auquel la grace n'a aucune part. Ce n'eſt donc pas le deſir de Dieu que j'exclus, mais l'amour naturel qui nous fait deſirer la beatitude. Rien n'eſt plus different de Dieu que les deſirs

naturels, & ſans grace dans leſquels conſiſte la proprieté. Comment donc les Prelats ont-ils voulu que ces termes fuſſent Synonimes, & qu'on pût mettre en traduiſant mon Livre le terme de Dieu, *Deum*, en la place de celuy de *Salut entant que propre*, quand même ils pretendroient que le *Salut entant que propre*, eſt la même choſe que Dieu comme du moins ces mots ſont differents, dans une traduction où on veut rapporter mes *propres paroles*. Il faloit mettre comme moy *Salutem quatenus propriam*.

Dans la page 54. qui eſt la ſeconde qu'ils citent. Je me ſers encore du terme de ſalut, & voici comme je parle. *Il eſt vray ſeulement qu'on ne le veut pas, entant qu'il eſt nôtre recompenſe, nôtre bien & nôtre intereſt, c'eſt en ce ſens que ſaint François de Sales* a dit *que s'il y avoit un peu plus du bon plaiſir de Dieu, &c.* Je rapporte enſuite pluſieurs paſſages de ce Saint, ſans les interrompre par aucun raiſonnement, & puis j'ajoute immediatement aprés ces paſſages. *Les autres Saints des derniers ſiécles qui ſont autoriſés dans toute*

l'Egliſe ſont pleins d'expreſſions ſemblables, elles ſe reduiſent toutes à dire qu'on n'a plus aucun deſir propre & intereſſé, ni ſur le merite, ni ſur la perfection, ni ſur la beatitude éternelle. Il eſt clair que dans la page 54. de mon Livre, je donne aux paroles que la declaration cite en mettant *Dieu* au lieu de *ſalut*, le même ſens qu'aux paſſages de ſaint Frainçois de Sales, puis qu'aprés avoir rapporté ces paroles, je dis immediatement aprés, *c'eſt en ce ſens que ſaint François de Sales* a dit, *&c.* Il ne s'agit donc plus que du ſens que je donne aux paſſages de ſaint François de Sales que je raporte. Ce ſens comme on le voit dans la page 57. va ſeulement à exclurre *les deſirs propres & intereſſez ſur le ſalut, ou la beatitude éternelle.* Voila à quoy je reduis toutes les expreſſions que je rapporte de ſaint François de Sales, & les mienes que les Prelats citent; puiſque je dis qu'il faut les entendre dans le ſens que je donne aux paſſages de ce Saint. Il eſt donc manifeſte que je ne veux dans cet endroit de la p.54. que l'excluſion *du deſir propre & inte-*

reſſé ſur la beatitude. Ce deſir propre ſelon moy eſt le deſir naturel & deliberé que la grace ne forme point en nous ; qui ſans être peché eſt une imperfection comme je l'ay expliqué ſi ſouvent. Exclure ce deſir naturel pour ne deſirer plus le ſalut que par un principe de grace, eſt-ce ne vouloir plus le ſalut ? eſt-ce ne vouloir plus Dieu comme on m'en accuſe ? On voit à quoi ſe reduit cette contradiction qu'on me reproche, & qu'on aſſure être dans mon Livre *en propres termes.*

DECLARATION.

En general le ſtile de ce Livre eſt plein de détours, & il échappe au Lecteur, enſorte que dans la plûpart des endroits on ne peut qu'avec une extrême peine trouver un ſens net & precis ; ce qui marque une doctrine qui ne s'accorde pas avec elle-même, & plutôt des faux fuïans, que de vrays correctifs. 15.

REPONSE.

Les trois Prelats diſent que mon ſtile eſt plein de detours & de ſubtilitez. C'eſt attaquer à la face de toute

l'Egliſe encore plus ma bonne foy & ma probité que ma doctrine. Mais je ſoutiens que dans leur prevention ils n'en diſent pas encore aſſez, rien n'eſt moins ſubtil & moins artificieux qu'un livre où l'Auteur ſe contredit groſſierement dans toutes les pages. Dés qu'on ſuppoſe que mes negations excluent abſolument les motifs qui ſpecifient toutes les vertus & que j'ay ôté le deſir du ſalut, mon livre, loin d'être compoſé avec art & plein de faux fuïants, eſt inſenſé, ridicule & extravagant d'un bout à l'autre. Un enfant qui commence à entendre ce qu'il dit ne tomberoit pas dans ces contradictions, ce ne ſeroit plus mon Livre qu'il faudroit cenſurer ſerieuſement, ce ſeroit ma perſonne inſenſée qu'il faudroit renfermer. Plus ces contradictions ſont groſſieres moins il faudroit les imputer à un confrere; on devroit ſuppoſer qu'elles ont dans ſon Livre le même denouëment ſimple & naturel qu'elles ont dans les Livres de ce Saint & même dans les Ouvrages qu'on a approuvés.

DECLARATION.

On trouve dans ce livre ces paroles *le deſir de la vie éternelle eſt bon, mais il ne faut deſirer que la volonté de Dieu.* Elles ſont citées comme étant de ſaint François de Sales, & nous ne les trouvons point dans ſes ouvrages. 16.

REPONSE.

Ce paſſage que les Prelats ne trouvent point, lesembaraſſe. Car il ſemble exclure ſans adouciſſement le deſir du ſalut & reduit tout à ne vouloir que la ſeule volonté de Dieu, mais ſaint François de Sales en reduiſant tous nos deſirs à la volonté de Dieu ne croit pas comme les trois Prelats que cette reduction excluë les motifs propres des vertus ; au contraire il croit comme je le crois aprés lui que ce deſir de la volonté de Dieu comprend les motifs propres de toutes les vertus qu'on exerce par les raiſons que j'ay expliquées, mes expreſſions ne vont pas ſi loin que celles du Saint, & les Prelats qui ſentent la force de ce paſſage font entendre que je l'ay inventé. Un Auteur qui ne cherche que des faux fuïants eſt bien

capable de citations fauſſes. Mais ils n'ont qu'à lire l'édition de Lyon faite par Pierre Bailly & achevée *en* 1528. c'eſt-à-dire ſix ans aprés la mort de l'Auteur dans le lieu même où il eſt mort & long-tems avant les éditions de Paris, elle fût dediée à M. l'Evêque du Bellay ami intime du ſaint Auteur, & tres inſtruit de ſa vraye Doctrine. Ils trouveront ce paſſage dans le 18. entretien. p. 424. que ſi par hazard ils ne trouvoient plus d'exemplaires de cette vieille édition, j'offre de produire celui que j'ay. Je me croirois fort heureux ſi cette verification pouvoit diminuër leur prevention contre ma ſincerité.

DECLARATION.

17. Il eſt dit auſſi dans ce Livre qu'il y a deux états de juſtes. L'un de la reſignation où les deſirs intereſſez (c'eſt-à-dire du ſalut éternel) ſont ſoumis à la volonté de Dieu, l'autre de la ſainte indifference où il n'y a abſolument aucun deſir intereſſé? excepté dans les cas où l'ame manque à ſa grace & n'y correſpond pas pleinement; à quoi ſe rapporte les

choſes déja remarquées qu'on ne deſire pas le ſalut entant qu'il eſt nôtre recompenſe & nôtre bien. Nous rejettons dans nos articles, ſelon l'autorité de l'Ecriture ces maniéres d'éluder les deſirs du ſalut éternel conçûs par le motif de l'eſperance comme une doctrine non ſeulement fauſſe, mais encore erronée.

REPONSE.

Dez qu'on ſuppoſe, comme M. de Meaux, que l'état de reſignation ne renferme point d'autres deſirs que les deſirs ſurnaturels du ſalut commandés par la Charité même, & qu'on retranche ces deſirs ſi purs dans l'état d'indifference, ce dernier êtat devient manifeſtement un êtat de deſeſpoir puiſqu'on en exclut tous les actes de l'eſperance Chrêtienne. Mais pourquoi les Prélats affectent-ils toujours de confondre dans mon livre, ce qu'ils ont ſi bien diſtingué dans les livres du Pere Surin, & dans la vie du Frere Laurens? pourquoy decider par une parentheſe *que les deſirs du ſalut, ſont neceſſairement mercenaires*? n'ont-ils pas dit eux-mêmes *Declar. p. 9.*

dans les pages 20. & 21. que le motif de la vie éternelle entant que recompenſe, qu'il faut ſelon le Concile de Trente, propoſer même aux plus parfaits ſuivant l'exemple *de Moïſe & de David*, ne rend point les hommes *mercenaires*, mais qu'il forme des enfans qui par la Charité ſont affectionnés pour l'heritage paternel. Si ce motif ne donne rien de mercenaire à l'ame qu'il excite, il n'eſt donc pas mercenaire par ſa nature; car s'il étoit eſſentiellement mercenaire, l'ame excitée par ce motif eſſentiellement mercenaire, recevroit toujours quelque choſe de cette mercenarité, puiſque la volonté ſelon ces Prelats peut n'être point mercenaire, lors même qu'elle eſt actuellement excitée par le motif de la vie éternelle entant que recompenſe, qui eſt ſans doute le motif propre de l'eſperance, elle peut donc ſans aucune mercenarité. Or eſt-il que ſuivant la traduction des trois Prélats, la mercenarité & l'intereſt propre ſont des termes abſolument Synonimes, & que ſelon eux on peut

eſperer la vie éternelle entant que récompenſe ſans mercenarité. Donc ſelon eux on peut eſperer la vie éternelle pàr le motif propre de l'eſperance, ſans aucun motif intereſſé. Donc j'ay eu raiſon de ſuppoſer une veritable eſperance ſans ce motif.

L'état d'indifference ſelon ſaint François de Sales eſt diſtingué de celui de la reſignation, en ce que la reſignation veut *beaucoup d'autres choſes outre la volonté de Dieu* & que l'indifference ne veut que ce que Dieu lui fait vouloir, *& n'ayme rien, ſinon pour l'amour de la volonté de Dieu.* Les choſes, que la reſignation veut outre la volonté de Dieu, ne ſont pas vouluës par un principe de grace; car ce qu'on ne veut que par grace eſt ce que Dieu fait vouloir, *la reſignation* dit ce Saint *ſe pratique par maniére d'effort & de ſoumiſſion, on voudroit bien vivre en lieu de mourir, neantmoins puiſque c'eſt le bon plaiſir de Dieu qu'on meure on acquieſce. On voudroit vivre s'il plaiſoit à Dieu, & de plus on voudroit qu'il plût à Dieu de faire vivre; on meurt de bon cœur, mais on vivroit encore plus* L. 9. c. 4. Liv. 9. c. 3.

volontiers ; on paſſe d'aſſez bonne volonté, mais on demeureroit encore plus affectionnement.

On voit par ces paroles que dans l'état que ſaint François de Sales appelle de reſignation l'ame veut pluſieurs choſes que la grace ne lui fait point ſouhaiter, en ſorte que l'amour naturel & deliberé d'elle-même eſt le ſeul principe de ces deſirs. Ces deſirs ſont ſoumis en ce que l'ame de cet état ne les auroit pas ſi Dieu le deffendoit, mais ces deſirs n'ont point la grace pour principe. La diſpoſition où l'on ſeroit de renoncer à ces deſirs, ſi Dieu le vouloit, vient de la grace, mais les deſirs n'en viennent pas. La diſpoſition eſt meritoire & les deſirs ne le ſont point.

L'ame qui eſt dans l'état d'indifference retranche ordinairement ces deſirs que la grace ne forme point, auſquels on renõceroit ſi Dieu le vouloit, mais qu'on eſt bien aiſe de ſuivre puiſque Dieu le permet, & qu'on ſuit par cet amour naturel & deliberé de ſoi-même qui fait la proprieté.

L'ame indifferente n'a plus ordinairement ces ſortes de deſirs & ne forme deliberement que ceux que la grace inſpire : & voilà en quoy cet état d'indifference eſt plus parfait que celuy de la reſignation. *L'indifference*, dit ſaint François de Sales *eſt au deſſus de la reſignation, car elle n'aime rien ſinon pour l'amour de la volonté de Dieu.* L. 9. c. 4.

Voilà une diſtinction tres-réélle & tres-ſolide que M. de Meaux ne devoit pas traiter de trop mince *pour meriter qu'on s'y arrête plus long-tems.* Car il y a une tres-ſenſible difference entre ne vouloir rien contre mon ami & ne vouloir rien que ce que l'envie de luy plaire me fait vouloir. *Inſtr. ſur les Eſtats d'Oraiſon p.* 306.

Il eſt vrai que nous ne devons jamais être dans l'indifference ſur nôtre ſalut éternel, & que la ſainte indifference entant qu'elle ſuſpend tout deſir, regarde ſeulement les evenements de la vie preſente qui dependent de la volonté que l'Ecole nomme de bon plaiſir, encore même ne regarde t'elle que les evenements

avant qu'ils arrivent, & encore n'eſt-il pas permis d'être indifferents pour ceux qui ont raport aux volontez de Dieu déja connuës. Mais il eſt vray auſſi que l'indifference eſt plus parfaite que la reſignation, car il eſt meilleur de ne vouloir que ce que Dieu fait vouloir par ce principe ſurnaturel de ſa grace, que de vouloir *beaucoup d'autres choſes outre la volonté de Dieu*, par un amour naturel qu'on reduit ſeulement à l'ordre *par maniere d'effort & de ſoumiſſion.*

Cela poſé ne faut-il pas conclure qu'il eſt plus parfait (en deſirant toûjours la beatitude éternelle pour ſoy) de ne la deſirer que par des actes ſurnaturels, que de la vouloir auſſi par un amour naturel & deliberé de ſoi-même? Donc la perfection eſt de ne deſirer le ſalut qu'autant que Dieu le fait vouloir par ſa grace. Donc j'ay eu raiſon de dire que quand les ames attirées actuellemẽt à cette haute perperfection, ajoûtent aux deſirs pour la beatitude qui ſont formez par la grace d'autres deſirs naturels pour ſe conſoler, ce mélange altere un peu

la perfection de leur état d'amour, & *qu'elles ne correſpondent pas alors à toute leur grace.* Dira-t-on que c'eſt éteindre en nous les deſirs de la vie éternelle, & faire languir la pieté que de ne deſirer ſon ſalut qu'à cauſe qu'on s'aime pour ſe conformer à l'ordre de Dieu qui veut que nous nous aimions, & qui nous promet gratuitement ſon Royaume celeſte? Où en ſommes nous, ſi on veut que le plus ſaint de tous les deſirs languiſſe à moins que la nature ne s'y recherche, & que la bonté propre de l'objet ne nous excite par nôtre intereſt propre independant de la volonté de Dieu? Encore une fois veut-on ſoutenir la propoſition contradictoire de la mienne? Veut-on dire qu'il faut pour n'être pas Quietiſte deſirer ſon ſalut par un motif d'intereſt propre qui ne ſoit point renfermé dans la conformité aux volontez de Dieu?

DECLARATION.

Les Articles condamnent principalement ce qui eſt dit dans ce Livre que la ſainte indifference *admet des* 18.

desirs generaux pour toutes les volontez de Dieu inconnuës dans lesquelles les decrets de nôtre reprobation & de celle des autres hommes sont renformés. Voilà jusqu'où s'étendent ces desirs.

Il n'y a point (comme ce même Livre l'insinuë) de pretexte d'équivoque là dessus, puisque toute équivoque est levée dans nos arts. Sur l'indifference du salut par une claire deffinition de l'indifference qui ne peut regarder que les evenements de cette vie, & les consolations sensibles, mais jamais le salut ni les moyens qui y conduisent.

REPONSE.

Peut-on m'imputer d'avoir voulu comprendre parmi ces volontez generales celle d'accepter nôtre reprobation éternelle ? Je parle en cét endroit de *l'ame indifferente qui desire pleinement son salut avec la perseverance.* Et c'est pour refuter l'indiference sur le salut que j'établis la necessité de se conformer à toutes les volontez de Dieu. Ce fondement inébranlable étant posé, je dis dans la même page

p. 61.

que

que l'ame doit desirer tous les évenements de la vie presente qui sont pour elle & pour son prochain *des moyens de salut*. Il ne peut donc pas être question en cet endroit de vouloir nôtre reprobation, puisque mon but est d'établir qu'il faut au contraire *desirer pleinement son salut avec la perseverance*, & toutes ces autres choses connuës ou inconnuës comme des moyens de salut; j'ajoûte dans la condamnation de l'art. faux deux pages au dessous qu'il faut se conformer aux desirs & aux demandes contenuës dãs les prieres de l'Eglise, où le salut, & tous les moyens d'y parvenir sont si souvent demandez. Au reste j'ay dit ailleurs que les ames

n'ont pour regle que les preceptes & les conseils de la loi écrite & la grace actuelle qui est toûjours conforme à la loi... p. 65. & 66.

que la volonté positive & écrite est la seule regle invariable de nos volontés & de toutes nos actions volontaires, que la volonté de permission n'est jamais nôtre regle, p. 150. p. 91.

que le directeur ne doit jamais ni conseiller ni permettre à l'ame de croire positivement par une persuasion libre, & volon- p. 92.

taire qu'elle eſt reprouvée, & qu'elle ne doit plus deſirer les promeſſes par un deſir deſintereſſé, qu'enfin l'ame loin de conſentir poſitivement à haïr Dieu ne conſent pas même indirectement à ceſſer un ſeul moment de l'aimer.

Quelque effort qu'on faſſe pour me depeindre comme capable des plus extravagantes contradictions, perſuadera-t'on aux Lecteurs équitables & attentifs que j'ay voulu qu'on deſirât ſa reprobation, parce que je veux qu'on *ait des deſirs generaux pour toutes les volontez de Dieu inconnuës.* p. 61. Pretendra-t'on que je veux faire deſirer leur reprobation aux ames, lors que je veux que le Directeur ne *leur permette* pas même de *la croire?* penſera-t'on que je veux qu'une ame deſire en même temps ſa reprobation *& ne conſente pas même indirectement à ceſſer un ſeul moment d'aimer Dieu?* p. 92. Dira-t'on que je veux qu'elle deſire d'être damnée, & qu'en même temps *elle deſire pleinement ſon ſalut & toutes les promeſſes?* enfin veut-on dire que la reprobation des hommes vient d'une volonté poſitive? pour moi je ne

la crois fondée que ſur la volonté de permiſſion de nôtre impertinence finale : Or eſt-il que j'ay dit que *la volonté de permiſſion n'eſt jamais nôtre regle.* Donc on ne peut m'imputer d'avoir voulu qu'on prît pour regle de ſes deſirs la volonté de nôtre reprobation ſans renverſer mes principes & mes paroles formelles. p. 91.

DECLARATION.

Pour eſtablir ces choſes, le livre ſemble s'appuyer ſur cet article qu'il faut deſirer, & demander le ſalut comme une choſe que Dieu veut, ce qui eſt tres-vrai & tiré de la propre fin du ſalut. 19.

REPONSE.

J'ay déja répondu par avance à cet article, je n'ay jamais voulu qu'on fût indifferent ſur le ſalut, mais ſeulement ſur l'interêt propre tres-different du ſalut, & que deux des trois Prelats ont diſtingué du ſalut en approuvant le P. Surin, & le Frere Laurens; cet intereſt propre n'eſt que la ſatisfaction d'un amour naturel de nous-mêmes. J'ay parlé ſur le deſir du ſalut non ſeulement comme nô-

tre cinquiéme article. Mais encore comme le livre de M. de Meaux qui ne rend jamais d'autre raiſon du deſir de ſalut que la volonté de Dieu qui veut que nous le voulions. Devroit-on m'imputer une doctrine ſi horrible quand on ne peut la trouver dans mon livre? quand j'enſeigne formellement le contraire dans la même page 54. qu'on cite contre moi? Enfin quand je condamne cette indifference ſur le ſalut, *comme une extinction du Chriſtianiſme & de l'Humanité.... ne pouvant trouver de termes aſſez odieux pour qualifier une extravagance ſi monſtrueuſe.*

p. 59. & 60. Entret. 18. p. 414.

Si j'ai dit qu'il falloit *lever l'équivoque*, ç'a eſté pour premunir les ames contre l'illuſion, lors qu'elles liſent par exemple dans ſaint François de Sales que *le deſir de la vie éternelle eſt bon, mais qu'il ne faut deſirer que la volonté de Dieu, & dans Rodriguez que quelques grands Saints ne ſe ſoucioient pas de leur propre beatitude.* N'eſt-il pas important de lever cette équivoque & de montrer que ces expreſſions des Saints n'excluent que les deſirs

Edit. de Lyon. Traité de la Conf. à la vol. de Dieu c. 31. p. 639.

intereſſez ou mercenaires en la maniere que je l'ay expliqué?

Pour les negations dont on ſe plaint, j'ai déja montré qu'elles ſont ſans ceſſe dans les Ouvrages des Peres, des Saints contemplatifs, & même des Auteurs approuvez par les trois Prelats, qu'enfin leur veritable ſens eſt tres-catholique & tres-neceſſaire. La beatitude, il eſt vray, eſt bonne en ſoy independamment de l'ordre de Dieu qui veut que nous nous aimions pour l'amour de luy. Ainſi c'eſt par ce qu'elle eſt bonne en elle-même, que Dieu qui nous aime & qui veut que nous nous aimions, nous commande de la vouloir. Celui qui eſt bon & qui nous aime, nous prepare ſes dons à cauſe de leur bonté, mais toute la bonté de la beatitude ne pourroit nous la faire deſirer, ſi nous ne nous aimions pas, & quand nous ne nous aimons plus que dans l'ordre de la Charité, c'eſt à dire qu'en *Dieu & pour Dieu*, comme M. de Meaux le veut, nous ne pouvons alors nous deſirer la beatitude que comme nous nous aimons, c'eſt

Voyez ma lettre Paſtorale p. 36. juſqu'à la p. 88.

Inſtruction ſur Eſtats d'Oraiſon p. 84.

à dire pour nous conformer à l'ordre de Dieu dans ſes promeſſes gratuites. Encore une fois la negation exclut, non la bonté de l'objet, ny ſa vertu excitante, mais le deſir qui viendroit de tout autre amour de nous-mêmes que de celui qui eſt commandé de Dieu dans le precepte de la Charité & qui eſt inſpiré par ſa grace, pour l'accompliſſement des promeſſes gratuites.

J'ay déja repondu *aux deux nombres* ſuivants de la declaration dans la réponſe que j'ay faite cy deſſus à celuy qui commence ainſi, *On peut rapporter auſſi au même chef*, qui eſt le dernier nombre de la 7. p. de la Declaration Latine, & auquel j'ay mis ici le chiffre 14.

DECLARATION.

20. De cette indifference enſeignée dans tout le livre, il reſulte que dans les extremes épreuves l'ame eſt invinciblement perſuadée qu'elle eſt reprouvée de Dieu, qu'en cet état le ſacrifice qui eſt d'ordinaire conditionnel devient auſſi abſolu, le cas impoſſible paroiſſant non ſeulement

poſſible, mais reel & actuel.

J'obmets ici les deux dernieres lignes de cet article de la declaration pour les joindre cy aprés à l'article 22. qui regarde la même difficulté.

REPONSE.

Les erreurs de fait dont cette accuſation eſt pleine m'étonnent, & m'affligent. Les trois Prelats m'imputent d'enſeigner une veritable & invincible perſuaſion de l'ame ſur ſa reprobation éternelle, & il n'y a qu'à ouvrir les yeux pour lire preciſement le contraire dans mon livre. J'ay dit que cette perſuaſion *n'eſt point du fond intime de la conſcience* & que *l'impreſſion de deſeſpoir* eſt *involontaire*. Ce qui eſt *involontaire* ne peut jamais eſtre un veritable deſeſpoir eſtant le comble de l'impieté, il ne peut jamais eſtre réel ſans le conſentement libre de la volonté, j'ay ajoûté que ce n'eſt qu'une conviction qui *n'eſt pas intime, mais apparente*. Ce n'eſt donc qu'une apparence de conviction & non pas une conviction réélle. Je l'ay appellée *une eſpece de perſuaſion*. Ce qui prouve p. 87. p. 90. p. 90. p. 88.

que ce n'eſt pas une perſuaſion proprement ditte. J'ay declaré *que l'ame*
p 81 & 82. *ne perd que le gouſt ſenſible du bien que la ferveur conſolante & affectueuſe que les actes empreſſez & intereſſez des vertus que la certitude qui vient aprés coup & par reflexion intereſſée pour ſe rendre à ſoy-même un témoignage conſolant de ſa fidelité*, en admettant la conviction apparente qui n'eſt qu'une apparence de conviction, & par conſequent une imagination & non une conviction
p.138. réélle. J'ay ajoûté *que l'ame ne perd que le témoignage intereſſé ſur ſa perfection, qu'elle ne perd point le deſir deſintereſſé des promeſſes que la plus rigoureuſe épreuve ne va qu'à lui ôter tout ſoûtient apperçû, & à ne laiſſer aucune reſſource à l'intereſt propre, & que le directeur ne doit*
p.92. *jamais ni lui conſeiller ni lui permettre de croire poſitivement par une perſuaſion libre & volontaire qu'elle eſt reprouvée & qu'elle ne doit plus deſirer les promeſſes.* J'ay condamné dans le faux, ceux
p.93. qui diroient qu'on peut croire *qu'on eſt abandonné* de Dieu, qu'*il n'y a plus de Miſericorde pour nous* & qu'on peut ceſſer de la deſirer *ſincerement*. Je de-

mande qu'eſt-ce qu'on pourroit ajoûter à ces precautions pour empeſcher qu'on ne confonde l'impreſſion de deſeſpoir avec le deſeſpoir, & la conviction apparente avec la réélle ?

Quand la bienheureuſe Angele de Foligny dont M. de Meaux rapporte les parolles appelloit la Mort à ſon ſecours,& diſoit à Dieu, *Hâtez vous.... puis qu'une fois vous m'avez abandonnée, achevez & plongez moy dans cet abyme.* Elle eſtoit dans *cette eſpece de perſuaſion,* dans cette *impreſſion involontaire* de deſeſpoir, dans cette *conviction qui n'eſt pas intime, mais apparente.*

Dans ſa vie c.15 p. 36. raporté p. M.de Meaux Inſtr.L. 9.p.340

Quand ſaint François de Sales portoit *ſi long temps une impreſſion de reprobation..... & comme une reponſe de mort aſſurée... où il fallut en venir à cette terrible reſolution, que puiſqu'en l'autre vie il devoit être privé pour jamais d'aimer un Dieu ſi digne d'être aimé, il vouloit au moins &c. l'impreſſion de reprobation,* & ce qu'on nomme *comme une reponſe de mort aſſurée,ſuivi d'une terrible reſolution,* n'étoit ſelon moy qu'une *impreſſion involontaire de deſeſpoir, une conviction apparente & non intime.* Peut-on l'ex-

Raporté par M. de Meaux Inſtr. p.339.

pliquer avec des termes plus précautionnez ! Quand le Frere Laurens dont la Vie eſt approuvée par M. de de Paris, diſoit *que dans les peines d'eſprit qu'il avoit euës pendant quatre an-*
p. 15. *nées ſi grandes que tous les hommes du monde ne lui auroient pas ôté de l'eſprit qu'il ſeroit damné &c.* Et quand on dit de lui ces paroles encore plus fortes,
p. 52. *croyant certainement qu'il étoit damné.* Cette croyance certaine qui n'eut cedé à nulle autorité en ce monde, ne peut être plus benignement expliquée qu'en l'appellant, *une conviction apparente & non intime, une impreſſion involontaire de deſeſpoir.* Enfin quand Job modele des ames éprouvées diſoit, *Je ſuis dans le deſeſpoir*, il en avoit *l'impreſſion involontaire*, puiſqu'il le diſoit ſans faire un menſonge, il falloit donc qu'il en eut quelque ſorte de *conviction apparente & non intime.*

Voilà ce que les Prélats approuvent & raportent eux-mêmes quand il n'eſt pas queſtion de moy, voilà ce ce qu'ils condamnent dans mon Livre. Ils m'imputent d'avoir enſeigné le deſeſpoir le plus impie, lors que

toutes mes expreſſions ſont formelles pour le nier, & pour ne reconnoître dans les ames peinées que la perte *du gouſt ſenſible du bien, de la ferveur conſolante & affectueuſe, des actes empreſſez & intereſſez des vertus de la certitude qui vient aprés coup, & par reflexion intereſſée pour ſe rendre à ſoy-même un témoignage conſolant de ſa fidelité.* p. 81. & 82.

Il eſt vray que le cas impoſſible de la condamnation aux ſupplices éternels *paroit poſſible & actuellement reel*, à ces ames ; mais le terme *de paroit* n'exprime qu'une apparence. Ai-je dit que c'eſt par une veritable perſuaſion qu'il leur ſemble tel ? Nullement au contraire, je dis que ce n'eſt que par une *conviction apparente* & qui *n'eſt point du fonds intime de la conſcience*. Quand on n'a *qu'une conviction apparente*, on s'imagine croire, & on ne croit pas réellement, c'eſt ainſi que tout ſcrupuleux s'imagine n'avoir ni Foi, ni Eſperance, ni Amour.

On devroit d'autant plus aiſement me faire juſtice ſur cette perſuaſion imaginaire qui eſt celle des

ſcrupuleux, que je me ſuis expliqué formellement là deſſus. Jay dit de l'ame qui eſt dans les dernieres Epreuves. *Elle ne croit plus avoir fait ce*
p. 116. *quelle devoit, elle ſe trouble par ſcrupule*, Il ne s'agit donc que d'une perſuaſion imaginaire commune à toutes les ames ſcrupuleuſes.

J'ay dit que le ſacrifice que font les ames dans l'état ordinaire, regarde le ſalut conditionnellement, & que celuy qu'elles font dans les plus extremes épreuves eſt abſolu, mais qu'il ne tombe alors que ſur *l'intereſt*
p 90. *propre pour l'éternité.*

L'oppoſition que j'ay faite entre deux ſacrifices, l'un *conditionnel* & l'autre *abſolu*, l'un pour la beatitude éternelle, l'autre ſeulement de *l'intereſt propre pour l'éternité*, marque évidemment que ce ſont deux differents ſacrifices, & que la beatitude & l'intereſt propre pour l'éternité ne peuvent eſtre ſelon moi la même choſe. Si le ſacrifice de l'intereſt propre pour l'Eternité euſt eſté celuy de la beatitude éternelle, je ne les aurois pas oppoſé l'un à l'autre ; il n'y auroit eu

qu'à dire en deux mots que le ſacrifice conditionnel devenoit abſolu pour le ſalut dans les dernieres épreuves. Non ſeulement je ne l'ay pas dit, mais j'ay pris ſoin de diſtinguer ces deux choſes, le *ſalut* & *l'intereſt propre*. Je les ay même oppoſez, & pendant que j'ay voulu qu'on ſacrifiat l'une comme une imperfection, j'ay voulu qu'on ne ceſſât jamais de deſirer l'autre, en ſorte que j'ay condamné comme le comble de l'impieté, la ceſſation de ce deſir.

D'où vient donc que les Prelats confondent dans mon livre la beatitude éternelle, & *l'intereſt propre ſur l'éternité*, eux qui ont ſçû ſi bien diſtinguer ces choſes & approuver cette diſtinction dans le Pere Surin & dans le Frere Laurens, où *l'intereſt* propre même *Divin* & *pour l'éternité* eſt exclus comme un motif imparfait.

Pour *l'acquieſſement ſimple* il ne tombe dans mon livre que ſur le ſeul *intereſt propre pour l'éternité*, que j'oppoſe toûjours au ſalut en diſant *qu'il ne faut jamais ceſſer de deſirer l'effet des promeſſes en ſoy & pour ſoy*. Peut-on in-

terpreter mes paroles contre leur reſtriction formelle, doit-on m'imputer de ligne en ligne les plus extravagantes & les plus impies contradictions de peur d'approuver dans mon livre la diſtinction du ſalut d'avec *l'intereſt propre* comme on l'avoit approuvée dans le Pere Surin & dans le Frere Laurens ? Les Prelats ont donc pris la *conviction apparente & non intime* pour une perſuaſion veritable & *l'intereſt propre* que j'oppoſe toûjours au ſalut pour le ſalut même.

DECLARATION.

21. On juge même qu'il eſt inutile & hors de propos en cet état de repreſenter à cette ame le dogme de la Foy ſur la bonté Divine repanduë ſur tous les hommes, ni même deſſayer de la guerir par la raiſon. Y a-t'il rien de plus deſeſperé ?

REPONSE.

J'ay dit que pendant ce trouble il eſt inutile de dire à une ame le dogme de la Foi ſur les miſericordes de Dieu, par ce qu'elle ne doute point
p.89. *de la bonne volonté de Dieu, & qu'elle croit la ſienne mauvaiſe.* En effet elle

s'accuſe d'endurciſſement & non pas Dieu de rigueur contre elle. Eſt-ce que je ne veux pas que cette ame eſpere les miſericordes de Dieu ? p. 93.

J'ay dit en termes formels qu'il eſt eſſentiel qu'elle *les deſire ſincerement*, & qu'elle ne ſe croye jamais *abandonnée*. Voilà la perſuaſion intime & réélle dans la cime de l'ame qui eſt conforme au dogme. Mais à l'égard de cette *conviction apparente* qui n'eſt pas *du fonds intime* de la conſcience & qui n'eſt qu'un trouble d'imagination : Je dis que le trouble eſt alors ſi grand que les veritez mêmes qu'elle croit le plus ne peuvent la calmer. Eſt-ce que j'ay voulu que la vûë des miſericordes de Dieu fut une choſe *importune & inutile*. Comme les trois Prelats me le font dire ? nullement : cette vûë ſelon moy eſt alors dans la cime de l'ame ; mais elle ne peut ſervir à appaiſer l'imagination trop violemment troublée, je dis ſeulement que dans le trouble & l'obſcurciſſement où cette ame ſe trouve, *il n'eſt pas queſtion de raiſonner avec elle, car elle eſt incapable de tout rai-*

p. 90. *ſonnement.* M. de Meaux n'a t'il pas dit ce qu'il trouve mauvais que je diſe, quand il a parlé ainſi de ſaint François de Sales *dans les dernieres preſſes d'un ſi rude tourment, il fallut en venir à une terrible reſolution &c.* Toutes les Reflexions pour rapeller les miſericordes de Dieu n'avoient donc pû calmer la tentation qui êtoit un trouble invincible, mais quand il eut acquieſcé par cette *terrible reſolution, le Demon vaincu par un acte d'amour ſi deſintereſſé, lui ceda la victoire & lui quitta la place.* Dans la vie du frere Laurent, il eſt dit, *Pendant quatre années les peines du frere Laurent êtoient ſi grandes que tous les hommes du monde*
p. 15. *ne luy auroient jamais pû ôter de l'eſprit qu'il ſeroit damné.* Donc on lui repreſentoit alors inutilement le dogme de la Foy. Ce qui le mit en paix, fut de dire, *Arrive ce qui pourra, je feray du moins toutes mes actions le reſte de ma vie pour l'amour de Dieu.* Voilà ſans doute une *conviction* ſeulement apparente de la Reprobation, dans laquelle on ne ſacrifie que *l'intereſt propre* ou la conſolation de l'amour na-

turel de ſoi-même par rapport à l'éternité & dans lequel on conſerve la perſuaſion intime des *miſericordes & le deſir de l'accompliſſement des promeſſes en ſoi & pour ſoi.* Cet état loin d'admettre aucun deſeſpoir eſt la perfection de l'eſperance ſurnaturelle.

DECLARATION.

L'ame avec la permiſſion de ſon Directeur fait un acquieſcement ſimple à ſa juſte condamnation & reprobation. Toutes ces choſes ſont clairement rejettées dans nos 34. articles où nous n'avons admis le conſentement abſolu pour aucune épreuve. A Dieu ne plaiſe que nous l'ayons fait. Il n'y eſt que dans une ſuppoſition fauſſe & impoſſible, & nous avions déja dans un article precedent exclu tout deſeſpoir. Loin de vouloir que le Directeur permette l'acquieſcement ſimple à la juſte condamnation & reprobation, nous deffendons au contraire de l'y laiſſer conſentir. De plus loin de conſeiller de ne parler point du *dogme de la bonté divine* comme le livre le marque, nous recommandons au Directeur aprés 224

ſaint François de Sales d'aſſurer cette ame abbatuë qu'elle ne ſera jamais abandonnée de Dieu, ce qui exprime non-ſeulement la bonté divine pour tous les hommes en general, mais encore une particuliere pour cette ame.

REPONSE.

Quand on lit cet endroit de la declaration qui ne croiroit qu'en parlant de l'acquieſcement ſimple, j'y ay mis le terme de *reprobation*. Comme les trois Prelats l'ont joint deux fois avec ceux de *juſte condamnation*. La verité eſt neanmoins qu'aprés avoir parlé de l'acquieſcement à la perte de *l'intereſt propre & à la juſte condamnation &c.* ſans y joindre comme eux *la reprobation*, j'ay ajoûté au contraire les choſes les plus deciſives pour ne laiſſer jamais croire au Lecteur que cette juſte condamnation ſoit la reprobation éternelle. Je ne perdois de vûë ni la regle de la Foy, ni nôtre trante-uniéme article d'Iſſy, où nous avons dit, qu'il ne faut pas permettre aux ames d'acquieſcer à leur deſeſpoir & damnation appa-

rente, mais avec ſaint François de Sales, les aſſurer que Dieu ne les abandonnera pas. Je l'ay dit encore plus dans mon livre que dans nos articles. D'un côté, je dis que *le Directeur ne doit jamais, ny conſeiller ny permettre à cette ame de croire poſitivement par une perſuaſion libre & volontaire, qu'elle eſt reprouvée & qu'elle ne doit plus déſirer les promeſſes par un deſir deſintereſſé.* p. 92.

Je ne permets donc pas de douter des miſericordes de Dieu ? D'un autre côté j'ay ajoûté qu'il faut toûjours *deſirer les promeſſes*, & qu'il n'eſt pas p. 93. permis de croire *qu'on ſoit abandonné* de Dieu & qu'il n'y ait *plus de miſericorde*, mais qu'au contraire il la faut *deſirer ſincerement*. Rien n'eſt donc plus oppoſé à un acquieſcement au deſeſpoir que cette regle de déſirer ſans ceſſe les biens promis avec cette deciſion inebranlable, qu'il n'eſt pas permis de croire ſa reprobation, ni de ſuppoſer qu'il n'y a plus de miſericorde à deſirer. On dit donc toûjours à ces ames qu'elles doivent eſperer les miſericordes de

Dieu, & on voit bien qu'elles les deſirent actuellement d'un deſir intime dans le fonds de la conſcience ou cime de l'ame, quoy qu'elles s'imaginent n'avoir ni foi, ni eſperance, ni amour, mais on voit par experience que cette vuë des miſericordes ne finit point d'ordinaire leur trouble, & que ce qui le finit, c'eſt cet acte d'amour *ſi deſintereſſé, qui vainquit le demon dans* ſaint François de Sales, comme M. de Meaux le rapporte. L'uſage de tels actes ne convient comme nous l'avons dit dans nos articles d'Iſſy qu'aux ames vrayment parfaites, & qu'à celles dont le trouble ne peut être vaincu ou appaiſé par les actes ordinaires de la confiance. En effet il y a tres-peu d'ames qui ne ſoient pas encore un peu dependantes de l'amour naturel d'elles-mêmes, & qui, ſelon la permiſſion que ſaint Chryſoſtome donne aux foibles, n'ayent beſoin de jetter encore *les yeux ſur la recompenſe*, par une vuë purement naturelle, & dont la grace n'eſt point le principe. Il y a tres-peu de cœurs qui ne ſoient pas.

Hom. 78. in Joan.

retrecis pour parler comme ſaint Ambroiſe & qui n'ayent pas beſoin d'être conſolez, & *invitez par les promeſſes*, dans le même ſens qui eſt celui qui regarde l'amour naturel & deliberé de nous-mêmes. *L. 2. de Abraham. c. 8.*

DECLARATION.

Dans nos articles toutes les vertus Theologales & Morales ſont conſervées & diſtinguées par leurs motifs, mais ce Livre en obſcurcit la diſtinction par ces paroles. *Le pur amour fait lui ſeul toute la vie interieure, il devient lui ſeul l'unique principe & l'unique motif de toute la vie interieure,* les autres motifs ſont donc ôtez. Il ne reſte que celui de la Charité ſeule, & même on ôte à la Charité ſon Eſſence en diſant; Cet amour devient tour à tour toutes les vertus diſtinctes. On n'en deſire pourtant aucunes, entant que vertu, ni la Foy comme Foy, ni l'Eſperance comme Eſperance, ni la Charité même, qui eſt la vie & la forme des vertus, n'eſt pas deſirée entant qu'elle eſt vertu. 23. p. 272.

REPONSE.

J'ay dit *que le pur amour fait lui*

p.272. *ſeul toute la vie interieure , & qu'il devient l'unique principe & l'unique motif de tous les actes deliberez & meritoires.* On a dêja vû que dans mes expreſſions *principe & motif* ſont la même choſe. J'ay dit auſſi que *cet amour ſans ſortir de la ſimplicité devient tour à tour toutes les vertus differentes.* Mais j'en avois dit la raiſon immediatement au deſſus ; C'eſt que la *Charité* comme dit ſaint Thomas aprés ſaint Auguſtin *eſt la forme & le principe de toutes les vertus* ; Or la forme ſuivant l'école *donne l'être à la choſe , Dat eſſe res.* C'eſt donc la Charité qui donne l'être à toutes les vertus du Juſte. Le même ſaint Docteur dit que la *Charité* eſt la mere qui conçoit dans ſon ſein toutes les vertus *Ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum imperando ipſos.*

p.224. 22. q. 23 a.8. p.223. 22. q. 23. a.8. ad 3um.

Saint Auguſtin a êté même juſqu'à dire que toutes les vertus ne ſont que *l'amour ſupreme , Nihil omnino eſſe virtutem affirmaverim niſi ſummum amorem Dei ,* & qu'il eſt diverſement ſpecifié par la varieté de ſes affections. *Ex ipſius amoris vario quodam affectu.*

De morib. Eccleſ. l. 1. c. 15.

Mais j'ay toujours voulu que les vertus fuſſent ſpecifiées par leurs divers objets formels. Voici mes paroles, *ce qui les diſtingue ou ſpecifie, c'eſt l'objet particulier auquel l'amour s'aplique.* C'eſt dire preciſément la même choſe que ſi je marquois la diverſité de leurs motifs propres. Je ne veux donc point ôter ces motifs particuliers en les prenant dans toute la rigueur de l'école pour l'objet formel, mais je veux les relever tous par un rapport formel & explicite à celui de la Charité qui eſt le plus noble & le plus parfait. p. 224.

DECLARATION.

On ôte à toutes les vertus leur gloire par ces propoſitions. L'amour pur fait que perſonne ne veut être affectionné pour la vertu, & que perſonne n'eſt plus affectionné pour la vertu que celui qui ne l'affectionne point. De là on paſſe juſqu'à cette extremité inouïe. Les Saints myſtiques ont exclu de cet état, la pratique & les actes des vertus. Ces paradoxes detournent de l'amour de la vertu, impoſent aux Auteurs de la 24.

vie ſpirituelle & rendent le nom de la vertu même odieux.

REPONSE.

Les trois Prelats n'ont rien oublié pour defigurer mes paroles dans leur traduction Latine & pour les rendre abſurdes, voici mes paroles. *Alors on*
p. 125. *exerce toutes les vertus diſtinctes ſans penſer qu'elles ſont vertus. On ne penſe en chaque moment qu'à faire ce que Dieu veut, & l'amour jaloux fait tout enſemble qu'on ne veut plus être vertueux pour ſoy & qu'on ne l'eſt jamais tant que quand on n'eſt plus attaché à l'être.* Les Prelats n'ont pas jugé à propos de mettre dans leur traduction ces paroles *pour ſoy*, quoi qu'elles ſoient dans mon errata à la fin de mon Livre. M. de Meaux croit avoir decidé en aſſurant qu'elles ne ſignifient rien. Pour moy j'ay pretendu en les mettant qu'elles ſignifioient qu'on ne veut plus les vertus pour ſe conſoler & pour contenter l'amour naturel de ſoy-même qui fait l'intereſt propre, quoy qu'on les veuille toûjours avec toute leur perfection en vuë de plaire à Dieu.

Quoy

Quoy qu'il en ſoit il ne falloit pas ſupprimer ces deux mots.

Pour la reflexion à une vertu en l'exerçant, perſonne ne peut dire qu'elle ſoit neceſſaire. Faut-il toujours ſe dire à ſoy-même, je fais un acte de vertu ? ne pratique-t'on point la Penitence, à moins qu'on ne faſſe cette reflexion, l'acte que je fais appartient à une telle eſpece de vertu ? faut-il ſe rendre compte à ſoy-même de la ſpecification de cette vertu par le motif qui lui eſt propre ? un homme qui ſouffre une injure & qui eſt en même-tems chaſte ſans ſonger à autre choſe qu'à plaire à Dieu & ſans faire reflexion, ni ſur la patience, ni ſur la chaſteté, n'a-t'il point fait des actes de ces deux vertus par leurs motifs propres ?

Quel embarras dans la pratique, quelle gehenne pour les ames, quelle diſtraction, quel piege de vaine complaiſance, ſi on exigeoit d'elles qu'elles penſaſſent toujours dans l'exercice des vertus qu'elles font des actes vertueux ? plus l'exercice de la vertu ſe perfectionne, plus il devient fre-

quent, ſimple, comme naturel & êloigné de toutes ces attentions methodiques.

Quand j'ay dit vertueux *pour ſoy*, il eſt évident que j'ay voulu dire vertueux pour ſon propre intereſt. L'intereſt propre eſt la ſeule choſe que j'ay voulu exclure. C'eſt le *moy* pris dans le ſens de ſaint Paul. *Je vis, mais ce n'eſt plus moy*, C'eſt ce *moy* exclus par ſainte Catherine de Genes & par le Pere Surin approuvé par M. de Meaux : Car ces ſaintes ames diſent que dans la transformation, il n'y a plus de *moy*. Je n'ay retranché que la *proprieté ou intereſt ſpirituel* dans les vertus. Selon moy *la deſapropriation des vertus n'eſt que le depouillement de toute complaiſance de toute conſolation & de tout intereſt propre dans l'exercice des vertus par le pur amour*. Ce que j'ay dit ſur la ſageſſe eſt deciſif pour toutes les autres vertus, car on peut comprendre clairement par la deſapropriation de la ſageſſe qu'elle doit être ſelon moy celle de toutes les autres vertus. Voici mes paroles. *Ils ne rejettent point la ſageſſe. Mais ſeule-*

Vie. ch. 14. p. 61. ed. de Doüay. Catech. ſp. tom. 2. part. 5. ch. 7. p 292. p. 334. 335. 336. & 337. p. 271. p. 214. & 215.

ment la proprieté de la ſageſſe. Ils ſe deſa-proprient de leur ſageſſe, comme de toutes les autres vertus. Ce n'eſt donc manifeſtement que la proprieté des vertus, & non les vertus mêmes que je retranche. Mais encore en quoi conſiſte cette proprieté de la ſageſſe? *dans un retour intereſſé pour s'aſſurer qu'on eſt ſage & pour jouir de ſa ſageſſe entant que propre.* C'eſt toujours l'amour naturel de ſoy-même, qui fait l'intereſt propre dans les ames imparfaites & qu'il faut retrancher des parfaites. M. de Meaux n'a-t'il pas approuvé dans le Pere Surin ces paroles. *L'ame retranche les bons deſirs, excepté les deſirs particuliers, que Dieu lui donne des choſes qui ſont de ſa volonté... quand il plaiſt à Dieu que l'ame faſſe quelque choſe, il lui donne un deſir paiſible qui ne prejuditie point à cette indifference... Cette ame ne ſonge en rien à ſon treſor ſpirituel.* Voila le retranchement non de tous les bons deſirs, mais des deſirs empreſſez & naturels que la grace ne donne pas. Voila l'excluſion *du retour intereſſé pour s'aſſurer qu'on eſt ver-*

p. 215.

Cat. ſp. tom. 2. part. 5. ch 7. p. 292.

tueux & pour jouïr de ſa vertu entant que propre.

p.14. Quand le Frere Laurens parloit ainſi, *depuis mon entrée en Religion*, c'eſt-à-dire environ depuis 40. ans, *je ne penſe plus ni à la vertu, ni à mon ſalut.* Il ne laiſſoit pas de pratiquer plus fidellement que jamais toutes les vertus convenables à ſon êtat, mais ſans faire des reflexions ſur ce qu'elles étoient vertus, il les pratiquoit pour accomplir la volonté de Dieu & ne s'y recherchoit point par intereſt propre ou amour naturel de lui-même. On voit par cet exemple *ſi j'ay impoſé aux ſpirituels* comme les Prelats m'en accuſent, quand j'ay dit qu'ils declarent quelquesfois qu'ils ne cherchent plus la vertu comme leur vertu propre, j'ay parlé comme ſaint François de Sales qui dit, *O que bien-heureux ſont ceux leſquels ſe depoüillent même du deſir des vertus, & du ſoin de les acquerir n'en voulant qu'à meſure que l'éternelle Sageſſe les leur communiquera & les employera à les acquerir.* Enfin les trois Prelats me font dire que les ſaints myſtiques ont exclus

Opuſc. traitt. 8. ed. de Leonard. à Paris.

de l'état parfait *la pratique & les actes des vertus.* 1°. Je n'ay dit aucun mot *des actes*, on me l'impute ſans fondement. 2°. Je n'ay point parlé de la *pratique*, mais ſeulement des *pratiques de vertu.* Si peu qu'on ait lû les Auteurs myſtiques dont je parle, on doit être accoutumé à la grande difference qu'ils font dans leur langage ordinaire, entre la *pratique* ou exercice eſſentiel des vertus, *& les pratiques de vertu*, qui ne ſont ſelon eux *qu'un arrengement de formules pour ſe rendre un temoignage intereſſé, &c.* comme je l'ay dit dans l'endroit même qu'on me reproche. 3°. Enfin je n'ay pas dit que les Myſtiques ont enſeigné la doctrine qu'on me reproche: j'ay dit ſeulement que quand les Myſtiques ont parlé ce langage, ils n'ont voulu qu'exclure ces pratiques deſquelles j'avois dit dans les lignes immediatement precedentes qu'elles ne ſont que des arrangemens de formules. Voici mes paroles, *l'ame transformée eſt unie à Dieu ſans milieu..... en ce qu'elle accomplit ſes preceptes & ſes conſeils ſans un certain arrangement de*

p. 252. & 253.

p. 253.

formules pour s'en rendre un temoignage intereſſé ; parler ainſi, c'eſt dire ce que les ſaints Myſtiques ont voulu dire, quand ils ont exclu de cet état les pratiques de vertu. Et non comme la declaration me le fait dire, *la pratique, & les actes des vertus, ce qui ſeroit deux erreurs formelles.* Ce n'eſt donc qu'en ce ſens precis que j'ay adjouté tout de ſuitte au même endroit. *C'eſt une explication qui ne bleſſe en rien la tradition univerſelle.* J'ay dit encore que *ces ames n'ont*
p.235. *d'ordinaire plus beſoin de certains arrangements ſoit pour les tems, ſoit pour les lieux, ni de formules expreſſes, ni de pratiques recherchées methodiquement pour leurs exercices interieurs.* Voilà les *ſeules pratiques* dont j'ay cru qu'on pouvoit diſpenſer les ames parfaites ſans affoiblir la pratique des vertus que je repreſente ſans ceſſe ſous le nom
p.236. d'exercice réél & *diſtinct* des vertus, comme une choſe eſſentielle à tout état de perfection.

DECLARATION.

Conformement à cette doctrine il
25. dit que les ames transformées confeſſant leurs pechez veniels, ſelon la

diſcipline preſente deteſtent leurs fautes & deſirent la remiſſion de leurs pechez, non comme leur purification & delivrance propre, mais comme une choſe que Dieu veut ; ce qui eſt detruire le motif propre & intrinſeque de la penitence & contredire nôtre 15e. article. Nous n'approuvons point qu'il rapporte ſeulement à la diſcipline preſente la confeſſion des pechez veniels.

REPONSE.

J'ay dit que les ames ne deſirent point la remiſſion de leurs pechez comme *leur propre purification & delivrance*, mais le terme de *propre* montre clairement ſelon mon ſyſteme cent fois repeté que je n'ay pretendu exclure que la proprieté de la Juſtice ou remiſſion des pechez comme de tous les autres dons de Dieu. Quand un Auteur a fait un article exprés pour definir le *propre & la proprieté* qui ne ſont ſelon lui comme ſelon tant de ſaints Auteurs qu'une imperfection naturelle, la bonne foy ne permet plus de critiquer ce qu'il dit de la delivrance entant que *propre*

ſans ſe conformer à la definition qu'il a dêja donnée de la proprieté, il eſt vray que je veux que lès deſirs *propres* ſoient *ſoumis* à Dieu dans les Juſtes. M. de Meaux conclut que ces deſirs ſont donc ſurnaturels puiſqu'ils ſont ſoumis, & qu'en retranchant ces deſirs ſurnaturels, il retranche toutes les vertus. A cela je reponds que ces deſirs ne ſont propres qu'en ce qu'ils ſont de nous entant que de nous, c'eſt-à-dire naturels & non de grace; mais l'ame juſte qui les forme, les ſoumet à Dieu. Il y a une grande difference entre des actes d'amour naturel de ſoy qu'on ſoumet à Dieu & qu'on ne voudroit pas faire s'il les deffendoit, ou des actes ſurnaturels d'amour de ſoy que la grace & l'amour de Dieu nous inſpirent. Il n'eſt pas permis de confondre la proprieté des vertus ainſi expliquée avec leurs motifs ſpecifiques, ſans accuſer d'hereſie & d'impieté tant de Saints canoniſez, reverez de t[illegible]te l'Egliſe, qui ont voulu exclure la proprieté & qui ont êté bien êloignez de vouloir affoiblir les vertus. M. de Meaux a re-

connu lui-même une proprieté & une deſapropriation par ces parolles, *telle eſt la veritable purification du cœur qui donne tout à Dieu & ne veut plus rien avoir de propre.* Inſtr. p. 468. De plus ce que je dis immediatement aprés le paſſage conteſté demontre encore mon veritable ſens, car j'y rapporte la maxime de ſaint François de Sales. Sçavoir *qu'une ame deſintereſſée ne ſe lave plus de ſes fautes pour être pure & qu'elle aimeroit autant la laideur que la beauté, ſi elle étoit auſſi agreable à l'Epoux.* p. 241. J'ajoûte auſſi-tôt, *elle ſçait neanmoins que la pureté & la beauté ſont ce que l'Epoux veut. Ainſi elle aime uniquement pour ſon bon plaiſir, la pureté & la beauté, & elle rejette avec horreur la laideur qu'il rejette.* p. 242. Il eſt donc vrai ſelon mon livre que l'ame parfaite en ſe confeſſant rejette avec horreur la laideur & *aime uniquement la beauté*, loin d'être indifferente entre ces deux choſes. Il eſt donc vray que cette ame aime & deſire *uniquement la remiſſion de ſes pechez*, qui fait toute ſa beauté & qui la delivre de la laideur. C'eſt en ce

ſens que ſaint François de Sales dit, *Entr.12 p.103.* *n'eſt-ce pas un amour bien pur, bien net & bien ſimple ? Puiſqu'elles ne ſe purifient pas pour être pures, ainſi ſeulement pour plaire à leur amant auquel ſi la laideur étoit auſſi agreable, elles l'aimeroient autant que la beauté*, le même Auteur nous propoſe ailleurs pour modele de la pureté de nôtre amour celui des Bienheureux. *Ils ſuivent*, dit-il, *& pratiquent les vertus, non entant qu'elles ſont belles & aimables, mais entant qu'elles ſont agreables à Dieu. Ils aiment leur felicité non entant qu'elle eſt à eux, mais entant qu'elle plaiſt à Dieu.* Et voilà comment il veut *qu'on reduiſe toute la pratique des vertus au ſaint amour.* Une des maximes que ce grand Saint donna à ſes Filles, eſt *de ne s'attacher ni aux lieux, ni aux tems, ni aux perſonnes, non pas même à la pratique de l'exercice des vertus.* Saint François de Sales, veut-il qu'on n'aime & qu'on ne deſire point la pureté & la beauté de la vertu ? A Dieu ne plaiſe, il veut qu'on ne recherche plus la *proprieté* de ces dons & qu'on ne les deſire plus par *intereſt propre*, com-

Am. de D. L. 11. c. 13.

Titr. du ch. 13.

Vie de la Mere de Châtel 2. partie p. 204.

me on ne retranche de la ſageſſe quand on s'en deſapproprie, *qu'un retour intereſſé pour s'aſſeurer qu'on eſt ſage & pour joüir de ſa ſageſſe entant que propre*, de même en aimant & en *deſirant uniquement* la beauté de la juſtice interieure qui vient de la *Remiſſion des pechez*. On ne retranche que le retour intereſſé pour s'aſſurer qu'on eſt juſte, purifié, ſans tache, & pour joüir de cette pureté entant que propre. Enfin je condamne dans l'article faux ceux ſe confeſſeroient *ſans ſincerité de cœur, lors qu'ils demandent de bouche la remiſſion de leurs fautes.* p. 247.

DECLARATION.

Nous n'approuvons point qu'il rapporte ſeulement à la diſcipline preſente la confeſſion des pechez veniels. 26.

REPONSE.

Je n'ay point dit que la confeſſion des pechez veniels ne ſoit que de la diſcipline preſente. Des Prelats ſi rigoureux ſur la difference des propoſitions negatives & affirmatives doivẽt me permettre de leur faire obſerver

qu'ils m'en imputent une negative & que la mienne ne l'eſt pas. J'ay parlé ainſi. *Les ames transformées peuvent uti-*
p. 241 *lement, & elles doivent même dans la diſcipline preſente confeſſer leurs fautes venielles qu'elles apperçoivent.* Je n'ay pas dit, elles ne le doivent que dans la diſcipline preſente. Ainſi les trois Prelats ajoûtent à mes paroles en diſant d'une maniere excluſive par le terme de *Tantum* que je *rapporte ſeulement à la diſcipline preſente la cõfeſſion des pechez veniels.* Remarqués encore que je n'ay point parlé cõme ils le pretẽdent de la *confeſſion des pechez veniels*, mais ſeulement du devoir precis de cette Confeſſion. *Elles doivent même dans la diſcipline preſente confeſſer &c.* Où eſt-ce que ces Prelats ont trouvé qu'il faille attribuer à la diſcipline ancienne l'obligation preciſe de confeſſer les pechez veniels ? Pour moy je n'en trouve aucune obligation preciſe & rigoureuſe même dans la diſcipline des derniers ſiecles que par le commandement de l'Egliſe qui engagè ſes enfans à ſe confeſſer une fois chaque année. Les ames qui pendant une

année entiere n'ont point commis de peché mortel, ſont dans ce cas obligez à ſe confeſſer de leurs pechez veniels. Voilà ce qui m'a fait dire que ces ames *peuvent utilement & doivent même dans la diſcipline preſente confeſſer leurs fautes venielles &c.* elles le doivent au moins une fois l'an, *Elles le* peuvent utilement dans tous les autres tems convenables. Elles ſcandaliſeroient les autres & ſe priveroient temerairement d'un grand bien ſi elles y manquoient. Les Prelats ont donc pris la confeſſion en general pour l'obligation preciſe de ſe confeſſer, & ils m'imputent la negation excluſive *ſeulement*, *tantum* dont il n'y a aucune trace dans mon livre.

DECLARATION.

Ce livre contredit ouvertement nos articles ſeptiéme & huitiéme tirés des Conciles, quand il repreſente dans un tres-petit nombre d'ames, la concupiſcence parfaitement purifiée, ſes effets ſenſibles ſuſpendus, & la chair déja entierement ſoumiſe à l'eſprit. 27.

REPONSE.

J'ay dit il eſt vray, qu'il *ne faut*
p.76. *ſuppoſer ces epreuves extremes que dans un tres-petit nombre d'ames tres-pures & tres-mortifiées en qui la chair eſt depuis long-tems ſoumiſe à l'eſprit & qui ont pratiqué ſolidement toutes les vertus evangeliques*, j'ajoûte bien-tôt aprés *qu'il y a tres-peu d'ames qui ſoient arrivées à cette perfection, où il n'y a plus à purifier que*
p.78. *les reſtes d'intereſt propre mêlez avec l'amour divin.* On veut conclure de là que j'ay voulu inſinuer qu'il y a des ames ſi parfaites qu'elles n'ont plus de concupiſcence. Mais je demande ſi ceux qui ſoumettent leur concupiſcence depuis long-tems n'ont point eu pendant ce tems de concupiſcence à ſoumettre? Leur concupiſcence n'eſt ſoumiſe qu'à cauſe qu'ils ont la fidelité de la ſoumettre & d'en reprimer les moindres ſoulevemens dans leur naiſſance. Quand un Prince tient dans la ſoumiſſion une nation ennemie dont il a conquis les Provinces s'enſuit-il de là que cette nation n'a plus aucune inclination à ſecoüer le joug? Nullement, mais c'eſt que la vigi-

lance, la ſageſſe & l'autorité du Prince ne laiſſent aucune occaſion à ce peuple de ſe ſoulever. Tout de même ſelon moy, *la chair n'eſt entierement ſoumiſe à l'eſprit* dans ces ames tres-pures malgré ſon inclination à la revolte, qu'à cauſe que ces ames ſont *tres*-mortifiées, c'eſt-à-dire tres-fidelles à mortifier la chair. J'ay dit, il eſt vray, *que les effets ſenſibles* de la concupiſcence peuvent être ſuſpendus ou *rallentis par la grace medicinale* dans ces ames, ſaint Bonnaventure a parlé *p.238.* d'une maniere incomparablement plus forte quand il a dit de S. François d'Aſſize, *la langueur ou la pareſſe n'ont plus de lieu dans les ames que l'aiguillon de l'amour preſſe toûjours pour les plus grandes choſes. Il y avoit en luy une ſi grande concorde de la chair avec l'eſprit & une telle promptitude dans l'obeïſſance de l'une à l'autre que quand l'eſprit tachoit d'atteindre à la plus haute ſainteté, la chair non-ſeulement ne reſiſtoit point, mais encore tâchoit de prevenir l'eſprit. Neque enim languor vel deſidia locum habet ubi amoris ſtimulus ſemper ad majora perurget. Tanta autem in eo carnis ad* *Vita B. Fr. c. 14.*

ſpiritum erat concordia, tanta obedientiæ promptitudo, quod cum ille niteretur ad omnem ſanctitatem pertingere, ipſa non ſolum non repugnaret, ſed & præcurrere niteretur.

Pour moy j'ay dit que *ces ames ont le fonds de la* concupiſcence. J'ay ajoûté qu'elles *peuvent pecher mortellement, & s'égarer d'une maniere terrible, qu'elles commettent méme des pechez veniels*
p.238. *pour leſquels elles diſent chaque jour unanimement avec toute l'Egliſe, remettez nous nos offences &c.*

J'ay dit encore ailleurs *cette ame*
p.254. *n'a pas l'integrité originelle, parce qu'elle n'eſt exempte ni des fautes quotidiennes, ni de la concupiſcence qui ſont incompatible avec cette integrité.* J'ai dit au même endroit que la *concupiſcence qui demeure*
p.255. *toûjours en cette vie n'eſt point incompatibles avec l'entiere pureté, puiſqu'elle n'eſt point un peché ni une ſoüillure de l'ame.* Enfin je dis, ces ames *ſont dans une pureté entiere, c'eſt-à-dire ſans aucune ſoüillure de peché, excepté les pechez quotidiens*
p.255. *que l'exercice de l'amour peut effacer auſſi-toſt.* Par là il eſt aiſé d'entendre comment *ces ames n'ont plus rien à pu-*

rifier que les reſtes d'interêt propre. L'amour peut effacer auſſi-toſt les pechez quotidiens. Alors l'épreuve ne trouve plus à purifier que les reſtes d'amour naturel ou intereſt propre. Cõmẽt peut-on pretẽdre que cette doctrine ſuppoſe qu'on eſt entierement *purifié de la* cõcupiſcence ! *Concupiſcentia ..... perfectè purgata.*

Pour juger combien je ſuis éloigné de vouloir diminuer dans l'homme la crainte de la concupiſcence, la deffiance de lui-même & la vigilance contre ſes paſſions, on n'a qu'à lire mes paroles. J'ay condamné dans l'article faux celle-cy, *la concupiſcence eſt éteinte en elle, ou bien elle y eſt dans une ſuſpenſion ſi inſenſible, qu'on ne doit plus croire qu'elle puiſſe ſe reveiller tout à coup.* p. 237. Voicy la condamnation de cette doctrine.

Parler ainſi, c'eſt induire les ames dans la tentation, c'eſt les remplir d'un orgueil funeſte; c'eſt enſeigner la doctrine des demons, c'eſt oublier que la concupiſcence eſt toûjours ou agiſſante ou rallentie, ou ſuſpenduë, mais toûjours prête à ſe reveiller ſoudainement dans nôtre corps qui eſt celui du peché.

J'ajoûte dans l'article ſuivant que *les ames transformées outre le pouvoir de pecher comme le premier ange & le premier hom-* p. 138.

me ..... ont de plus le fonds de la concupiſcence, quoique les effets ſenſibles puiſſent en être ſuſpendus ou rallentis par la grace medicinale. J'ay encore condamné dans le
p. 240. faux les ames qui diroient, *qu'elles n'ont plus de concupiſcence.* Eſt-ce contredire ou éluder nôtre ſeptiéme article d'Iſſy, qui dit ſeulement *qu'en tout état, le Chrêtien a la concupiſcence à combattre, quoi que non toûjours egalement, ce qui l'oblige en tout état, quoique non à tout moment, de demander force contre les tentations.*

Je n'ai admis que des ſuſpenſions des effets ſenſibles de la concupiſcence & non de tous ſes effets, les inſenſibles ſont ſouvent les plus dangereux. Je n'ai pas même admis ces ſuſpenſions comme reglées, fixes, & par état: au contraire je les ay ſuppoſées ſans regle & toûjours incertaines pour leur durée, en ſorte que ſelon moi, *la concupiſcence eſt toûjours ou agiſſante ..... ou prête à ſe reveiller* ſoudainement. N'eſt-ce pas reconnoître qu'*en tout état on a la concupiſcence à combattre*, quoi que non toûjours *egalement* ?

DECLARATION.

28. L'Auteur va par là juſqu'à affoiblir l'utilité & la neceſſité de la mortification contre les *paroles* de l'Apô-

tre & la pratique des Saints. Il favoriſe la doctrine condamnée dans nôtre 18. article & dans nos cenſures.

REPONSE.

Eſt-ce *affoiblir l'utilité ou la neceſſité des mortifications* que de *reconnoître la neceſſité perpetuelle de la mortification, d'autoriſer les auſteritez corporelles qui ſont par leur inſtitution tres-ſalutaires* ; & enfin de *vouloir que les ames les plus parfaites faſſent une penitence proportionnée à leurs forces, à leur grace & aux épreuves de leur état !* p. 131.

Mais en quoi conſiſte cette penitence? dans une *privation continuelle de tout ce qu'on ne goûteroit que pour ſe contenter.* Les trois Prelats peuvent-ils donner une regle plus rigoureuſe & plus êtenduë que celle-là. p. 127.

Je les ſupplie de m'écouter encore. *Cette mortification ou pour mieux dire, cette mort va juſqu'à retrancher non ſeulement tous les mouvements volontaires de la nature corrompuë & revoltée par la volupté de la chair & par l'orgueil de l'eſprit, mais encore toutes les conſolations les plus innocentes que l'amour intereſſé re-* p. 127.

cherche avec empreſſement. J'y ajoûte ſeulement quatre choſes dont il me ſemble que perſonne ne peut diſconvenir. La premiere que ces auſteritez ne ſanctifient qu'autant qu'elles
P.129. ſont animées par l'eſprit d'amour & d'oraiſon. La ſeconde que les ames ferventes y ont eû ſouvent trop d'attachement pendant leur ferveur ſenſible. La troiſiéme qu'elles perdent le goût ſenſible des auſteritez pendant les épreuves où elles ſont privées de cette ferveur ſenſible & conſolante. La 4e. que le Directeur *experimenté doit faire ceſſer ou diminuer certaines auſterités corporelles auxquelles on étoit trop attaché.* Remarquez qu'il ne s'agit que de *certaines* & non pas de toutes. Voici la raiſon de cette
P.128. conduite. *Cet adouciſſement eſt neceſ-*
129. *faire pour ſoulager leurs corps défaillants*
130. *dans la rigueur des peines interieures qui ſont la plus terrible des penitentes.*

DECLARATION.

29. Voici ce qu'on trouve dans ce livre ſur la contemplation. Quand elle eſt pure & directe, elle ne s'occupe jamais d'aucune image ſenſible, d'au-

cune idée de la Divinité qui ſoit diſtincte & nominable, c'eſt-à-dire limitée, mais ſeulement d'une tres pure & tres abſtraitte idée de l'eſtre ſans bornes.

REPONSE.

Je n'ay dit nulle part que *la contemplation quand elle eſt pure & directe ne s'occupe volontairement d'aucune image ſenſible &c.* Je n'avois garde de le dire, puiſque j'ay pris ſoin de dire au contraire expreſſement que la contemplation pure & directe *admet tous les objets que la pure foy nous peut preſenter*, & que par conſequent elle n'eſt ny negative, ny excluſive de tout objet limité, j'ay dit ſeulement que la *contemplation pure & directe eſt negative en ce qu'elle ne s'occupe volontairement d'aucune image ſenſible, d'aucune idée diſtincte & nominable &c.* Ces paroles ne ſignifient pas que toute contemplation pure & directe ſoit negative, mais ſeulement que la contemplation pure & directe eſt negative quand elle *ne s'occupe volontairement* d'aucune image ſenſible, & quand *elle s'occupe de tous les objets que*

p.188.

p 186.

la pure foy nous peut preſenter, alors la contemplation pure & directe n'eſt point negative. Eſt-il permis de me faire dire en general de toute contemplation ce que je ne dis que de la negative pendant que je dis ſi formellement le contraire de l'autre ſorte de contemplation ? pour la negative, c'eſt une ſimple preſence de Dieu, c'eſt un regard libre & amoureux où l'on eſt occupé de l'idée univerſelle de l'eſtre infiniment *parfait* ſuivant ces paroles, *Ego ſum qui ſum.* C'eſt ce que tant d'Autheurs avec Saint Denis ont exprimé en diſant qu'on connoît Dieu, non par ce qu'il eſt, mais par ce qu'il n'eſt pas, c'eſt-à-dire en excluant toute diſtinction qui vient d'une borne de l'être. C'eſt ainſi que Saint Clement d'Alex. *dit que les penſées differentes n'entrent point* dans la contemplation du Gnoſtique, *qu'il ne reçoit point la diverſité des images . . . . qu'on eſt conduit à la connoiſſance du Tout-puiſſant en connoiſſant non ce qu'il eſt, mais ce qu'il n'eſt pas.* C'eſt ainſi que Saint Gregoire de Nyſſe dit que *l'ame ne parvient à connoiſtre*

Ep. ad ceſum.

Strom. l. 4. p. 530.

Strom. l. 5. p. 582.

noiſtre celuy qu'elle cherche que par connoiſtre ſeulement qu'on ne peut le comprendre, & que toute connoiſſance de ce qu'on peut comprendre par l'entendement, devient un empêchement à ceux qui le cherchent. *Hom. 6. in Cantic. cant. p. 560.*

DECLARATION.

D'où il s'enſuit qu'elle ne s'occupe point des autres objets, c'eſt-à-dire des attributs des Perſonnes Divines & de l'Humanité même de Jeſus-Chriſt. 30.

REPONSE.

La contemplation pure & directe eſt quelquefois negative, & quelquefois ne l'eſt pas, mais dans l'un & dans l'autre cas, c'eſt toûjours la même nature de contemplation, puiſqu'on y contemple de la même maniere, ſçavoir par une operation pure & directe. Quand la contemplation pure & directe ne *s'arreſte*, comme je l'ay dit dans mon livre *qu'à l'idée purement intellectuelle & abſtraite de l'eſtre qui eſt ſans bornes & ſans reſtriction.* Alors elle eſt negative : mais quand elle *admet* les autres objets *que la pure foy nous peut preſenter*, (& ſelon *p. 187.* *189.*

mon livre elle les peut admettre *tous*) alors elle n'eſt point negative, quoi qu'elle ſoit toûjours pure & directe.

M. de Meaux reconnoît que la contemplation ne s'occupe quelquefois comme je l'ay dit *que de l'idée purement intellectuelle & abſtraite de l'eſtre qui eſt ſans bornes & ſans reſtriction.* Voici comme il s'explique ſur ce ſujet. On fait icy une *objection qu'il ne faut pas diſſimuler. C'eſt que les Scolatiques demeurent d'accord que la plus parfaite contemplation de la nature Divine eſt celle où on la regarde ſelon les notions les moins reſſerrées, comme celle d'eſtre, de verité, de bonté, de perfection : tant à cauſe que ces notions ſont en effet celles qui ſont les plus pures, les plus intellectuelles, les plus abſtraites, les plus elevées au deſſus de ces images corporelles que l'Ecole nomme fantoſmes, qu'à cauſe auſſi que par leur univerſalité, elles font en quelque façon mieux entendre l'univerſelle perfection de Dieu dans toute ſon étenduë, que ne font les idées plus particulieres & plus reſtraintes de juſte, de ſage, de ſaint,*

Inſtr. ſur les états d'Oraiſon. p. 53.

C'EST L'EXCELLENTE DOCTRINE *de*

Scot & de Suarez, & j'avoüe que dans ces idées Dieu eſt l'eſtre même, Dieu eſt la bonté, où comme il parle à Moyſe, il eſt tout le bien. On luy attribuë davantage d'une certaine maniere les perfections infinies qui ſont compriſes CONFUSEMENT, ET UNIVERSELLEMENT DANS CES NOTIONS ABSTRAITES, *par où auſſi on excite plus cette admiration, cet étonnement, ce ſilence par où commence la contemplation, & qui fait dire à David : O Seigneur ! Nôtre Seigneur ! que voſtre nom eſt admirable dans toute la terre, & encore le ſilence eſt vôtre loüange* : Cette contemplation, ſelon M. de Meaux *eſt une contemplation de la nature Divine...* où *on la regarde ſelon les notions les moins reſſerrées, comme celles d'eſtre, de verité, de bonté, de perfection.* Donc cette contemplation ne regarde pas l'humanité de Jeſus-Chriſt. Ce Prelat dit encore que *les notions abſtraites* qui ſont l'objet de cette contemplation, *ſont en quelque façon mieux entendre l'univerſelle perfection de Dieu dans toute ſon eſtenduë que ne ſont les idées plus particulieres & plus reſtraintes de juſte, de ſage, de ſaint.* Donc la vuë diſtincte

de la juſtice, de la ſageſſe, & de la bonté de Dieu, & par conſequent de ſes attributs ne ſont point l'objet de cette contemplation particuliere. Auſſi M. de Meaux dit que dans cette contemplation *les perfections infinies*, c'eſt-à-dire les *attributs*, ſont compriſes *confuſément & univerſellement dans ces notions abſtraites* qui ſont les ſeuls objets de la contemplation dont il s'agit icy, qui eſt celle que je nomme *negative* aprés Saint Denys & tant d'Auteurs ſpirituels, & que M. de Meaux nomme *la plus parfaite contemplation de la nature Divine.* Il dit que cette doctrine eſt *excellente, c'eſt l'excellente doctrine de Scot & de Suarez.* Les deux autres Prelats ont approuvé le livre de M. de Meaux, cette doctrine eſt donc reconnuë *excellente* par les trois Auteurs de la declaration; Si on les accuſoit d'enſeigner que la contemplation ne *s'occupe point*, comme ils le diſent contre moy, *des autres objets, c'eſt-à-dire, des attributs, des perſonnes Divines, & de l'humanité même de Jeſus-Chriſt*, parce qu'ils autoriſent *une contemplation de la nature Divi-*

ne . . . où on la regarde ſelon les notions les moins reſſerrées comme celles d'eſtre, de verité &c. Ils repondroient, nous ne parlons point de la contemplation dans toute ſon eſtenduë, mais ſeulement d'un exercice particulier de la contemplation qui a pour objet les idées les plus abſtraites de la Divinité, & les plus univerſelles, mais outre cet exercice particulier de la contemplation, elle en a d'autres où elle s'occupe de la veuë diſtincte des attributs, & des idées plus particulieres & plus reſtraintes *de juſte, de ſage, de ſaint.* Dans ces autres exercices, elle s'y occupe auſſi des perſonnes Divines de l'humanité de Jeſus-Chriſt & de tous les objets que la Foi nous preſente. Cette reponſe ſeroit ſans doute deciſive, mais la juſtice demande qu'ils la reçoivent de moy pour repondre à la meſme accuſation qu'ils me font, puiſque dans l'article 27. de mon livre dont il s'agit icy, je ne reduis la contemplation pure & directe à s'occuper de *l'idée purement intellectuelle & abſtraite de l'eſtre qui eſt ſans bornes & ſans reſ-*

triction, que quand elle eſt *negative*, c'eſt-à-dire quand elle s'occupe par cet exercice particulier dont parle M. de Meaux, mais je dis dans cet article que la même nature de contemplation pure & directe, *peut avoir pour objets diſtincts tous les attributs de Dieu* . . . . . c'eſt ce que M. de Meaux appelle les *idées plus particulieres & plus reſtraincles de juſte, de ſage, de ſaint; j'y enſeigne que cette ſimplicité d'idée n'empêche pas que l'ame contemplative ne contemple encore diſtinctement les trois perſonnes Divines* . . . ,. . . *Enfin* que *cette ſimplicité n'exclut point la veuë diſtincte de l'humanité de Jeſus-Chriſt & de tous*
p.188. *ces myſteres, parceque la pure contemplation*, je parle donc de la plus parfaite, *la pure contemplation*, dis-je, *admet d'autres idées avec celles de la Divinité. Elle admet tous les objets que la pure foy nous peut preſenter.* Quand cette contemplation ne s'occupe *que de l'idée purement intellectuelle & abſtraitte de l'eſtre qui eſt ſans bornes & ſans reſtriction.* Alors on la nomme *negative* quand elle s'occupe, *de tous les autres objets que la pure foy nous peut preſenter,*

elle eſt toûjours la meſme contemplation pure & directe, parceque ſa maniere d'operer eſt la meſme, mais on ne la nomme plus negative.

DECLARATION. 31.

Que la contemplation ne s'occupe point de l'humanité meſme de Jeſus-Chriſt par ſon propre choix, mais ſeulement quand Dieu la luy preſente & qu'elle ne s'en occupe que par l'inſpiration & par l'impreſſion d'une grace ſinguliere, parceque l'ame ne s'occupe point volontairement de ces objets, comme s'il ne ſuffiſoit pas pour s'en occuper que la choſe ſoit bonne par elle-même, que l'Ecriture nous y invite & que la volonté y tende par ſon propre choix ſuivant une grace commune.

REPONSE.

Quand on fait une ſi horrible accuſation, il faut rapporter les parolles formelles d'un Autheur. Où eſt ce que j'ay dit que l'ame contemplative ne s'occupe point dans la contemplation de Jeſus-Chriſt par ſon propre choix? L'ay-je dit? Et doit-on

me le faire dire quand je ne l'ay dit nulle part ?

p.186. J'ay dit ſeulement que la contemplation negative *ne s'occupe volontairement d'aucune image ſenſible*, mais ay-je dit de toute contemplation qu'elle ne s'occupe jamais volontairement de l'humanité de Jeſus-Chriſt, j'ay dit

p.188. au contraire *que la ſimplicité de la contemplation n'exclut point la veuë diſtincte de l'humanité & de Jeſus-Chriſt, de tous ſes myſteres, parceque la pure contemplation admet d'autres idées avec celles de la Divinité.* Si j'ay exclus ſur les choſes Divines les images ſenſibles. J'explique auſſi-tôt que cette exclu-

p.189. & 190. ſion conſiſte en ce que *l'ame ne conſidere plus les myſteres de Jeſus-Chriſt par un travail methodique & ſenſible de l'imagination pour s'en imprimer des traces dans le cerveau, & pour s'en attendrir avec conſolation, qu'elle ne s'en occupe plus par une operation diſcurſive & par un raiſonnement ſuivi pour tirer des concluſions de châque myſtere. Mais elle voit d'une veuë ſimple & amoureuſe tous ces divers objets comme certifiés & rendus preſents par la pure Foy. Ainſi l'ame peut*

exercer dans la plus haute contemplation les actes de la foy la plus explicite. Voilà la plus haute contemplation où l'ame voit Jeſus-Chriſt & ſes myſteres d'une maniere explicite. Il faut ſe contenter de cette doctrine ou confondre la contemplation qui eſt une operation ſimple de la partie intellectuelle avec l'operation diſcurſive qu'on nomme Meditation.

Il eſt vray que j'ay voulu que la contemplation eut pour *objet*, *les objets que Dieu preſente & dont on ne s'occupe que par l'impreſſion de ſa grace.* Mais je n'ay point dit qu'il s'agit d'une *grace ſinguliere*, & je n'ay jamais exclus le propre *choix de l'ame.* p. 189.

Les Prelats n'aſſemblent tant de termes, *inſpiration, impreſſion d'une grace ſinguliere, Dieu* qui *preſente les objets*, l'ame qui ne cherche point Jeſus-Chriſt par *ſon propre choix* que pour laiſſer entendre que j'exclus la vuë de Jeſus-Chriſt, excepté dans les cas d'une inſpiration extraordinaire, ils n'ont pourtant pas ozé le dire, & en effet, comment le diroient-ils, puiſque mon grand different avec M. de Meaux

roule ſur ce que je n'admets point une oraiſon paſſive, miraculeuſe, ou extraordinaire, & que je la reduis aux bornes de la pure foy, où l'on n'a que la grace & la lumiere commune à tous les juſtes, ſelon M. de Meaux dans la contemplation *paſſive qui eſt une expece d'extaſe; on n'a plus d'autre regle que l'inſpiration, & on eſt dans l'impuiſſance pour les actes diſcurſifs, & les autres indefiniment.* Selon moi dans l'oraiſon la plus paſſive on n'a aucune lumiere extraordinaire pour diſcerner l'attrait Divin, ni aucune inſpiration que celle du commun des juſtes. Dieu n'y preſente donc certains objets plûtoſt que d'autres que comme il le fait en toute oraiſon & en toute meditation du commun des Juſtes. On ſuit en cet êtat comme on le doit faire en toute autre, l'attrait de la grace pour l'oraiſon, mais cet attrait n'a rien qui ſorte des bornes de la plus obſcure foi de tous les Chrêtiens. La grace de la contemplation en general eſt ſpeciale, c'eſt-à-dire que comme cet exercice eſt plus parfait que la

Inſtr. ſur Eſt. d'Orai. p. 249.

meditation, la grace de cet exercice eſt auſſi plus grande, mais elle demeure neanmoins lors même qu'elle eſt paſſive dans le genre de grace gratifiante qui n'a rien d'extraordinaire ou de miraculeux. Le mot de *ſinguliere*, par lequel les Prelats veulent laiſſer entendre *extraordinaire*, eſt donc équivoque, & il eſt ajoûté à mes paroles. *Pour le propre choix* qu'ils diſent que j'exclus dans la contemplation par rapport à la vuë de Jeſus-Chriſt, pourquoy l'avancent-ils ſans preuve? s'ils entendent par *propre choix*, L'empreſſement naturel de la volonté qui previendroit l'attrait de la grace dans l'oraiſon pour s'occuper de Jeſus-Chriſt pendant que la grace attireroit à quelqu'autre ſainte occupation, les trois Prelats ne peuvent ſe diſpenſer d'exclure autant que moy, *ce propre choix* de la vuë de Jeſus-Chriſt, mais s'ils n'entendent par *propre choix* que la determination libre de la volonté pour cooperer à l'attrait de la grace prevenante dans des actes qui ont Jeſus-Chriſt pour objet, il eſt évident ſe-

lon moy que l'ame dans la plus haute contemplation s'applique *par ſon propre choix* à contempler Jeſus-Chriſt, puiſqu'elle le contemple à toute heure & ſouvent ..... *ne voit que luy ſeul en elle* ſelon mon livre, quoi qu'elle n'aye jamais ny lumiere ny grace extraordinaire & qu'elle ſoit bornée à la voye de la plus obſcure foy. On n'a qu'à lire l'article 30. de mon livre & pluſieurs autres endroits où je dis que *l'eſtat paſſif ne ſuppoſe aucune inſpiration extraordinaire.*

p.196.

p.210.

DECLARATION.

32. Par là on parvient juſqu'à priver l'ame contemplative de la vuë diſtincte de Jeſus-Chriſt preſent par la foy en deux eſtats ; ſçavoir dans les commencements de la contemplation, & dans les épreuves, leſquels eſtats peuvent eſtre tres-longs.

REPONSE.

1°. Les Prelats au lieu de me faire dire qu'on eſt *privé de la vuë diſtincte* de Jeſus-Chriſt devoient rapporter mes parolles entieres. Jay dit *de la vuë diſtincte ſenſible & reflechie de Jeſus-Chriſt*, pourquoy ont ils ſupprimé

p.194.

ſenſible & reflechie, qui ſont des termes eſſentiels en cet endroit. Il s'enſuit de mes paroles que j'admets meſme dans ces deux cas la vuë non diſtincte, non ſenſible & non reflechie de Jeſus-Chriſt.

2°. Ils ne devoient pas taire que j'ay dit pour le cas de la contemplation naiſſante que la privation *de la vuë diſtincte ſenſible & reflechie de Jeſus-Chriſt vient de la foibleſſe de l'ame & que cette impuiſſance de voir diſtinctement Jeſus-Chriſt n'eſt pas la perfection, mais au contraire l'imperfection de cet exercice, parce qu'il eſt alors plus ſenſible que pur.* p. 195.

3°. Ils ne devroient pas taire que ſelon moy dans le ſecond cas qui eſt celuy de *trouble & d'obſcurciſſement involontaire, l'ame ne perd pas plus de vuë Jeſus-Chriſt que Dieu, mais que toutes ces pertes ne ſont qu'apparentes & paſſageres, aprés quoy Jeſus-Chriſt n'eſt pas moins rendu à l'ame que Dieu même.* p. 196.

Il faloit donc reconnoiſtre qu'il ny a jamais ſelon mon livre aucune privation réélle de Jeſus-Chriſt, ce n'eſt *qu'une privation apparente* pour le ſeul

cas *du trouble & de l'obſcurciſſement involontaire où l'on ne perd pas plus de vuë Jeſus-Chriſt que Dieu*, mais encore y perd-on Dieu de vuë ſans aucune intervalle? Tout au contraire j'ay dit
p. 82. que cet eſtat de *trouble & d'obſcurciſſement* qui n'eſt que pour un temps, n'eſt pas même dans *toute ſa durée ſans intervalles paiſibles où certaines lueurs de grace tres ſenſibles ſont comme des eclairs dans une profonde nuit d'orage, qui ne laiſſent aucune trace aprés eux. Alors Jeſus-Chriſt n'eſt donc pas moins*
p. 196. *rendu à l'ame que Dieu meſme*, cette privation apparente de Jeſus-Chriſt dure-t-elle pendant toutes les épreuves? Non je ne l'admets que dans
p. 195. les *dernieres*, c'eſt-à-dire dans ce que
p. 118. j'ay appellée *l'extremité des épreuves* dans le dernier excés de l'obſcurciſſement, le dernier eſtat des épreuves eſt-il long comme les Prelats le font entendre? on n'a qu'à lire, *elles ne ſont que pour un temps, plus les ames y*
p. 74. *ſont fidelles à la grace pour ſe laiſſer purifier de tout intereſt propre par l'amour jaloux, plus ces épreuves ſont courtes, c'eſt d'ordinaire la reſiſtance ſecrette des ames*

à la grace ſous de beaux pretextes , c'eſt leur effort empreſſé pour retenir les appuis ſenſibles dont Dieu veut les priver qui rend leurs épreuves ſi longues & ſi douloureuſes, car Dieu ne fait point ſouffrir ſa creature pour la faire ſouffrir ſans fruit. Les épreuves ſont donc courtes en elles-mêmes, il n'y a que les ames infidelles qui les allongent en reſiſtant à Dieu, elles doivent donc alors imputer *la privation apparente de Jeſus-Chriſt* & la ſouſtraction d'une conſolation ſenſible non à l'épreuve, mais à leur infidelité particuliere. Si les épreuves ſont courtes, leur derniere *extremité* l'eſt encore plus, & cette derniere *extremité* même a ſelon moy *des intervallles paiſibles* où il y a *des lueurs de grace tres ſenſible.*

4°. Les Prelats ne devoient pas m'accuſer de ſuppoſer une privation *de la vuë diſtincte de Jeſus-Chriſt preſent par la foi*, en me faiſant parler ainſi. On me fait exclure la vuë de Jeſus-Chriſt même, *preſent par la foi*, & c'eſt ce que je n'ay jamais dit. Je ne me ſuis point ſervi de ces parolles quand j'ay parlé de la privation *de la*

vuë diſtincte ſenſible & reflechie de Jeſus-Chriſt, je n'ay parlé de luy *preſent par la foy*, qu'en d'autres endrois, où j'employe cette expreſſion dans un uſage tout contraire à celuy qu'on m'impute, car je dis que *la pure contemplation admet .... tous les objets que la pure foy nous peut preſenter.* J'ajoûte que l'ame qui contemple *voit d'une vuë ſimple & amoureuſe ces divers objets comme certifiés & rendus preſens par la foy.* J'ay aſſuré que hors les deux cas deja expliqués, *l'ame la plus élevée peut dans l'actuelle contemplation être occupée de Jeſus-Chriſt rendu preſent par la foy*, les termes de rendu preſent par la foy ne ſont donc employés dans mon livre que pour admettre Jeſus-Chriſt comme objet de la contemplation & jamais pour l'en exclure, comme les Prelats me le font dire ; mais me dira-t'on ſelon vous, *hors les deux cas deja expliquez, l'ame la plus élevée peut dans l'actuelle contemplation être occupée de Jeſus-Chriſt rendu preſent par la Foy.* Donc dans ces deux cas elle n'eſt pas occupée de Jeſus-Chriſt rendu preſent par la Foy. La

p.188.

p.190.

p.196.

reponſe eſt aiſée, elle n'en eſt pas occupée d'une maniere ſenſible, diſtincte & reflechie, parce qu'elle le perd alors comme je l'ay dit d'une perte *apparente*, mais elle en eſt toujours occupée même dans ces deux cas d'une maniere réélle qui n'a rien de ſenſible, de diſtinct, ni de reflechy, *puis qu'elle ne perd pas plus de vuë Jeſus-Chriſt que Dieu*, comme je le dis dans cet article 28. Toutes les raiſons que j'ay marquées dans cet article autoriſent cette diſtinction, & font voir que jamais l'ame ne perd Jeſus-Chriſt rendu preſent par la Foy, puiſque la perte qu'elle en fait dans les deux cas marquez, n'eſt qu'apparente & par conſequent point réélle.

DECLARATION.

L'auteur n'eſt pas faché de renvoyer la vuë diſtincte de JESUS-CHRIST dans les intervalles où la contemplation ceſſe, comme ſi c'êtoit ſuivant la doctrine des Beguards, déchoir de la pureté & de la ſublimité de la contemplation que de contempler JESUS-CHRIST par ces 33.

ſubtilités & par ces faux fuyants, on prepare une excuſe aux faux contemplatifs qui goutent trop peu Jeſus-Chriſt & qui ne ſe portent pas volontiers à le contempler, qui s'abſtiennent de penſer aux attributs & aux perſonnes divines qui excluent de la contemplation les actes diſtincts de la Foy en éludant nos articles 1. 2. 3. 4. & 24.

REPONSE.

Pour m'accuſer d'être dans l'erreur affreuſe des Beguards, il faudroit m'oppoſer mes parolles formelles. Ay-je dit qu'il ne falloit penſer à Jeſus-Chriſt que dans l'intervalle où la contemplation ceſſe. On ne le trouvera nulle part. Où eſt-ce que j'ay dit que la contemplation eſt moins parfaite quand elle regarde cet objet que quand elle ne le regarde pas : aucune de mes parolles ne fournit le plus leger pretexte de les expliquer en ce ſens. Non ſeulement je n'ay rien dit de ce qu'on me fait dire, mais j'ay pris ſoin de le refuter par les plus fortes raiſons. J'ay dit que cette *ſimplicité n'exclut point la*

vuë diſtincte de l'humanité de Jeſus-Chriſt p.188. *& de tous ſes myſteres, parce que la pure contemplation admet d'autres idées avec celles de la Divinité.* Ce n'eſt donc pas dêcheoir ſelon moy de la pureté & de la ſublimité de la contemplation que de contempler Jeſus-Chriſt, puiſque ſelon moy cet objet convient *à la ſimplicité de la pure contemplation.* J'ay dit, parlant des myſteres de Jeſus-Chriſt; *L'ame peut exercer dans la plus haute contemplation, les actes de la Foy la plus explicite.* p.190. Cette Foy la plus explicite de Jeſus-Chriſt & de ſes myſteres ne fait donc pas ſelon moy dêcheoir une ame *de la plus haute contemplation.* Aprés avoir poſé cette regle, j'en rends la raiſon veritable, ſçavoir que les actes ſont à la verité plus parfaits ſi on les regarde *dans une rigueur philoſophique, quand ils vont directement & immediatement à Dieu*, ſeul objet ſans bornes, mais que ſi on les regarde moralement *du côté du principe*, ils ſont *auſſi purs & auſſi meritoires quand ils ont pour objets les objets que Dieu preſente & dont on ne s'occupe que par l'impreſſion de la grace.* p.189.

Veut-on voir une autre raiſon de-
p.190 ciſive par laquelle j'ay refuté l'erreur qu'on m'impute ? la voici. *La contemplation des bien-heureux dans le Ciel étant purement intellectuelle a pour objet diſtinct tous les myſteres de l'humanité du Sauveur, dont ils chantent les loüanges & les victoires. A plus forte raiſon la contemplation tres imparfaite de cette vie ne peut jamais être alterée par la vuë diſtincte de tous ces objects.* Comment les hommes mortels craindroient-ils de décheoir de leur plus ſublime contemplation en penſant à Jeſus-Chriſt, puiſque les bien-heureux ne déchoient pas de la leur en penſant à lui, quoy qu'elle ſoit incomparablement plus parfaite.

Enfin pourquoy les Prelats diſent-ils que je renvoye la vuë de Jeſus-Chriſt aux intervalles où la contemplation ceſſe, puiſque j'ay parlé ainſi;
p.196. *L'ame la plus élevée peut dans l'actuelle contemplation être occupée de Jeſus-Chriſt rendu preſent par la Foy : Et dans les intervalles, où la pure contemplation ceſſe, elle eſt encore occupée de Jeſus-Chriſt.* Les Prelats ne devoient m'imputer aucu-

ne particule negative qui ne fût dans mon Livre ; Ils devroient ſentir la force du terme d'encore, loin d'exclure ce qui precede, il le confirme évidemment. Il exprime qu'on eſt occupé de Jeſus-Chriſt en deux tems. Et *dans l'actuelle contemplation & encore dans les intervalles, &c....* non ſeulement j'ay dit qu'on peut être occupé de Jeſus-Chriſt en contemplant, mais j'ay ajouté, qu'on *l'eſt. On trouvera dans la pratique que les ames les plus éminentes dans la contemplation ſont celles qui ſont le plus occupées de lui* ; Elles ne ſont donc ſelon moy ni degoutées, ni dedaigneuſes ſur la vuë de Jeſus-Chriſt comme ſi *c'étoit décheoir de la ſublimité & de la pureté de la contemplation, au contraire elles lui parlent à toute heure comme l'Epouſe à l'Epoux. Souvent elles ne voyent que lui ſeul en elles, elles portent ſucceſſivement des impreſſions profondes de tous ſes myſteres, & de tous les états de ſa vie mortelle. Il eſt vray qu'il devient quelque choſe de ſi intime dans leur cœur qu'elles s'accoutument à le regarder moins comme* p. 196.

un objet étranger que comme le principe interieur de leur vie.

p.197. & 198. Enfin dans l'article faux, voici comme je condamne l'erreur par laquelle on ſoutiendroit que *les ames contemplatives n'ont plus beſoin de voir diſtinctement l'humanité de Jeſus-Chriſt qui n'eſt que la voye, par ce qu'elles ſont arrivées au terme que la chair de Jeſus-Chriſt n'eſt plus un objet digne d'elles, & qu'elles ne le connoiſſent plus ſelon la chair même rendu preſent par la Foy.*

Parler ainſi, ay-je dit, c'eſt ôter la *Pierre angulaire, c'eſt arracher aux Fideles la vie éternelle qui ne conſiſte qu'à connoître le ſeul Dieu veritable & Jeſus-Chriſt ſon Fils qu'il a envoyé. C'eſt être l'Antechriſt qui rejette le Verbe fait Chair.* Si un Evêque qui parle ainſi n'eſt pas à l'abry de l'accuſation d'être Beguard; Je ne ſçay plus ce qui peut montrer ſon zele pour la Foy la plus pure.

DECLARATION.

34. Ce livre dit qu'il n'eſt jamais permis de prevenir la grace, ny d'attendre quelque choſe de ſoy, de ſa

propre induſtrie, & de ſes propres efforts. Par là & par tout l'article onziéme, ſi on le regarde ſoigneuſement de prés, il renverſe l'acte du libre arbitre qu'on appelle la propre excitation. On detruit auſſi cette parole de David, *prevenons ſa face*, & cette autre, *mon oraiſon vous previendra*; & cette maxime de ſaint Auguſtin ſur laquelle roule toute la diſpenſation de la grace, *nul ne peut être aydé que celuy qui s'efforce volontairement.*

REPONSE.

Voici un nouveau genre d'hereſie dont on m'accuſe. Plus je la cherche dans mon livre, moins je la trouve. Celles des demy-Pelagiens étoit de dire qu'on devoit prevenir la grace. La mienne eſt, dit-on, de pretendre, *Qu'il n'eſt jamais permis de la prevenir, ny d'attendre quelque choſe de ſoy, de ſa proprie induſtrie, ou de ſes propres efforts.* Avant que d'avoir lû mon livre, M. de Meaux parloit ainſi. *Il ne faut reſſembler ny au Pelagien qui croit prevenir la grace par ſon libre arbitre, ny au Quietiſte qui en* attend l'operation dans une

Inſt. ſur les Etats d'Oraiſ. p. 451.

molle oiſiveté. Mais depuis que ce Prelat a lû mon livre ; il veut qu'on previenne la grace, & il me reprend d'avoir *dit qu'il ne faut pas la prevenir.* Toute ma doctrine en cette occaſion ſe reduit aux huit points ſuivans.

p. 96. 1°. *La grace eſt toûjours prevenante.* 2°. *Il faut ſuivre ſans ceſſe la grace ſans*
p. 97. *avoir beſoin de la prevenir.* 3°. *vouloir la prevenir, c'eſt vouloir ſe donner ce qu'elle ne demande pas encore, c'eſt attendre quelque choſe ſoy-même ; & de ſon induſtrie ou de ſon propre effort. C'eſt un reſte ſubtil & imperceptible d'un zele demy-Pe-*
p. 97. *lagien.* 4°. *On doit ſe preparer à recevoir la grace, & l'attirer en ſoy. Mais on ne doit le faire que par la cooperation à la grace méme. La fidelle cooperation à la grace du moment preſent, eſt la plus efficace preparation pour recevoir ; Et pour attirer la grace du moment qui qui doit ſuivre.* 5°. Quand la grace ne nous donne pas une diſpoſition que nous voudrions avoir, ce n'eſt pas
p. 96. qu'elle ne nous en donne alors aucune ; & qu'elle nous laiſſe oiſifs, car
p. 99. *elle eſt toûjours prevenante. Mais l'ame ne doit point par une excitation expreſſée ; & inquiete,*

inquiete, prevenir la grace *de peur de n'agir pas assez*, ny se *donner par un excez de precaution les dispositions que la grace ne luy inspire point dans ces momens là, par ce qu'elle en inspire d'autres moins consolantes & moins perceptibles.* 6°. *Si on entend par excitation une cooperation de la pleine volonté, & de toutes les forces de l'ame à la grace de chaque moment il faut conclurre qu'il est de soy, qu'on doit s'exciter en chaque moment pour remplir toute sa grace.* 7°. *Cette excitation ou effort est efficace, & de la pleine volonté*, quoique *sans empressement.* C'est même un travail *douloureux par raport à la concupiscence* qu'on *surmonte . . . . . on combat jusques au sang contre le peché.* 8°. L'activité ou *excitation desfectueuse* que je retranche est evidemment une action purement naturelle, car, je dis en parlant de la passiveté qu'il s'agit d'exclurre les *actes inquiets & empressez pour son interest propre contre l'attrait actuel de la grace.* J'ajoute que l'ame passive n'est pas dans *une impuissance absoluë de faire des actes par un effort même naturel.* Je ne retranche donc que des *actes naturels* qu'on pourroit faire

p. 101.

p. 101. & 102.

p. 208.

contre l'attrait actuel de la grace.

Pour laquelle de ces huit propoſitions les trois Prelats me condamnent ils. 1°. Nient-ils que la grace ne nous previenne toûjours pour nous donner de quoy accomplir ce qu'elle nous demande ; & qu'elle ne ſoit *toujours prevenante* pour chaque bonne action ? 2°. Veulent-ils qu'on la *previenne pour ſe donner* les diſpoſitions particulieres *qu'elle ne donne pas encore,* & croyent-ils que le commencement de la bonne œuvre vient *de noſtre propre induſtrie ; & de nôtre propre effort* pour commencer *ce que la grace ne nous donne pas encore.* 3°. Nient-ils que prevenir la grace ? c'eſt vouloir ſe donner les *diſpoſitions qu'elle n'inſpire point dans ces momens là.* Prevenir quelqu'un n'eſt-ce pas agir avant luy ? Diront-ils qu'on peut réellement prevenir la même grace par laquelle on eſt prevenu ? Peut-on commencer quelque choſe de bon, avant que cette grace arrive ? 4°. Nieront-ils que la ſeule maniere de prevenir dans un ſens impropre la grace ; c'eſt de ſe preparer à une grace

future par une grace prefente qui nous previent actuellement ? 5°. Nieront-ils que quand la grace ne nous attire pas à une diſpoſition ; elle nous en donne quelque autre & ne nous laiſſe jamais vuide ? 6°. Nieront-ils que toute excitation utile ſe reduit à une cooperation de la pleine volonté & de toutes les forces de l'ame à la grace de chaque moment ? 7°. Veulent-ils quelque choſe au delà d'un travail *douloureux* contre la concupiſcence qu'on ſurmonte, & *un combat juſques au ſang contre le peché* ? 8°. Demandent-ils des actes naturels .... *pour l'intereſt propre .... fait contre l'attrait actuel de la grace* ? S'ils veulent quelque choſe au delà de mes expreſſions, qu'ils le marquent preciſement. Faudra-t-il pour n'être pas Quietiſte, & pour ne tenter pas Dieu, *Attendre quelque choſe de ſoi-même pour ſe donner les diſpoſitions que la grace n'inſpire point dans ces momens là* ? Faudra-t-il pour éviter l'extremité du Quietiſme tomber dans celle du demy-pelagianiſme ? Veut-on faire dire à David que nôtre *Orai-*

ſon previent réellement la grace de Dieu ſur les diſpoſitions que *la grace n'inſpire point dans ces momens-là.* Voudroit-on faire dire à ſaint Auguſtin que *nul ne peut être ſecouru de Dieu que celuy qui s'efforce de luy-même* pour ſe donner certaines diſpoſitions, *que la grace ne lui inſpire point dans ces momens là..... parce qu'elle luy en inſpire d'autres moins conſolantes, & moins perceptibles* ? Comment entend on le *ſponte* de ſaint Auguſtin ? Et qu'en veut-*on conclurre* ? Si on veut luy faire ſignifier ſeulement une cooperation *de pleine vonté de toutes les forces de l'ame à la grace de chaque moment*; Et ſi on veut donner à cette cooperation le nom de *doux & volontaires efforts*, comme M. de Meaux l'a fait. On ne fera que repeter le ſens precis de mes paroles qu'on cherche à contredire ; ſi au contraire on veut que *ſponte* ſignifie un effort du libre arbitre qui previenne abſolument la grace, & qui par conſequent ne vienne pas d'elle ? On veut faire parler ſaint Auguſtin contre luy-même pour relever les demi-Pelagiens qu'il a babatus.

p. 450.

Quand ſaint Auguſtin veut qu'on cherche Dieu, ne veut-il pas qu'on le cherche, parce qu'il nous a cherchés & imités le premier, & qu'on le previenne en apparence parce qu'on en a déja été réellement prevenu ? On ne peut donc prevenir Dieu qu'en cooperant à ſa grace prevenante, ce qui eſt en rigueur ne le prevenir jamais. Perſonne n'a admis plus fortement que moi cette eſpece de prevention apparente: mais vouloir un effort empreſſé pour ſe donner quelques diſpoſitions conſolantes *que ſa grace n'inſpire point* dans ces momens là ? Exiger cette eſpece de prevention comme celle dont parle David & ſaint Auguſtin ? C'eſt leur imputer le demi-pelagianiſme. Pour la ſeule maniere catholique de vouloir prevenir la grace, voicy comment je l'ay exprimée. *On doit ſe preparer à recevoir la grace & l'attirer en ſoy. Mais on ne doit le faire que par la cooperation à la grace même. La fidele cooperation à la grace du moment preſent eſt la plus efficace preparation pour recevoir & pour attirer la grace du moment qui doit ſuivre.* p. 97.

Les trois Prelats veulent-ils qu'on ſe prepare à la grace des momens futurs par quelque effort qui ne ſoit point une cooperation à une autre grace déja preſente, ils ſeroient bien éloignez de nier la verité que je dis, & ils paroiſſent neanmoins vouloir que j'aye tort de l'avoir dit. Veulent-ils que l'ame ne demeure jamais oiſive, & dans un vuide réél? Mon livre va juſqu'à condamner ceux qui diroient

p. 236. que l'ame même, *Hors du cas de precepte & de conſeil peut être dans un vuide abſolu, & dans une inaction interieure*, veulent-ils qu'elle *n'attende jamais la grace dans une molle oiſiveté*, & qu'elle la ſuppoſe toûjours prevenante pour chaque

p. 67. action. J'ay dit *que la grace previent les ames pour chaque action deliberée que cette grace qui eſt le ſouffle interieur de l'eſprit les inſpire ainſi en chaque occaſion, que cette inſpiration n'eſt que celle qui eſt commune à tous les juſtes & qui ne les exempte jamais en rien de toute l'étenduë de la loy écrite*: Veulent-ils que l'ame ne ſe relaſche jamais ſous pretexte qu'elle ne ſent ny diſcerne point l'attraict interieur? Je n'ay jamais dit

qu'il fallut attendre qu'on eût ſenti ou diſcerné cet attrait, au contraire je ne demande que l'obſcurité de la pure foy & la grace commune *à tous les Juſtes.* Je ne retranche l'activité, ou empreſſement intereſſé qu'afin que les ames ne cherchent point de diſpoſition plus *marquée*, *plus ſenſible & plus conſolante*, que la grace ne *le demande de nous.* Dans ces états d'obſcure foy, je veux que les ames ne diſcernent pas plus clairement l'attrait de la grace que *le commun des Juſtes.* Les trois Prelats veulent-ils que parmy les diverſes diſpoſitions que la grace ne donne jamais tout à la fois; & qu'elle nous inſpire ſucceſſivement, tantôt l'une & tantôt l'autre; Nous cherchions à nous donner par nôtre propre induſtrie, & par nôtre propre effort empreſſé, *les diſpoſitions que la grace ne nous inſpire point dans ces momens là? parce qu'elle nous en inſpire d'autres moins conſolantes & moins perceptibles* ? Je ne puis entrer dans cette doctrine. Veulent-ils qu'en ce ſens on previenne la grace ? & qu'au lieu de ſuivre ſon attrait preſent on s'a- p. 101.

gite, on ſe diſſipe, & on s'épuiſe pour attirer en ſoy & à ſa mode, l'eſprit qui ſouffle où il luy plaiſt & dans ſes momens ? Les trois Prelats veulent-ils qu'on s'embaraſſe, qu'on s'inquiete, qu'on s'excite à *contretemps* d'une maniere qui prevenant la grace
P. 98. en troubleroit..... en *affoibliroit...en retarderoit* ſelon moy, *l'operation, au lieu de la faciliter, & de la rendre plus parfaite.* Pretendent-ils traitter de Quietiſte tout homme qui rejette les empreſſemens du motif intereſſé, de peur qu'ils n'affoibliſſent l'operation de la grace, & afin que la grace agiſſe d'une maniere entierement libre ? N'avons nous pas dit enſemble eux & moy dans nôtre 12. article d'Iſſy *par les actes d'obligation cy-deſſus marqués, on ne doit pas entendre..... des actes inquiets & empreſſés, mais des actes ſincerement formés dans le cœur avec toute la ſainte douceur & tranquillité qu'inſpire l'eſprit de Dieu.* L'excitation pour prevenir la grace, & pour ſe donner des diſpoſitions *qu'elle ne donne point encore; & qu'elle n'inſpire point dans ces momens là.* Eſt-elle de ce genre ? Veulent-ils

qu'on ajoûte quelque effort à l'excitation que je reconnois neceſſaire ſelon *la Foy en chaque moment pour remplir toute nôtre grace. ſi on entend par excitation une cooperation de la pleine volonté ; & de toutes les forces de l'ame à la grace de chaque moment.* Enfin ces trois Prelats veulent-ils pour l'excitation autre choſe que cette cooperation pleine & efficace avec *le travail douloureux pour ſurmonter la concupiſcence & pour combatre juſqu'au ſang contre le peché* ? J'ay donc eû raiſon pour ne reſſembler *ny au Pelagien qui croit prevenir la grace par ſon libre arbitre, ny au Quietiſte qui en attend l'operation dans une molle oiſiveté* L. 98. de dire que tout ſe reduit à une cooperation fidelle de pleine volonté, & de toutes les forces de l'ame *à la grace de chaque moment ; & que tout ce qu'on pourroit ajoûter à cette cooperation bien priſe dans toute ſon étenduë ne ſeroit qu'un zele indiſcret & precipité, qu'un éfort empreſſé & inquiet &c.* Qu'enfin *il faut ſuivre ſans ceſſe la grace .... qui eſt toûjours prevenante,* & la ſuivre *de toutes les forces de l'ame ..... en chaque moment*, mais qu'il ne faut pas *la prevenir ... C'eſt-à-*

L.97. *dire vouloir ſe donner ce qu'elle ne donne pas encore.*

On ſera ſurpris que je faſſe tant d'ennuyeuſes redites ſur une choſe ſi claire ; mais l'objection étonnante de perſonnes ſi reſpectables , ne juſtifie que trop mes redites.

DECLARATION.

35. On renverſe auſſi cette celebre diſtinction des Auteurs ſpirituels qui diſtinguent unanimement les actes du propre effort & de la propre induſtrie d'avec les actes infus & des mouvemens imprimés en nous ſans nôtre propre effort par l'action & l'impulſion divine ; ces choſes & autres ſemblables renverſent nos articles 11. 25. & 26.

REPONSE.

Pour la diſtinction des graces purement gratuites & infuſes qui peuvent êrre en nous , ſans nous ; & de celles qu'on nomme gratifiantes leſquelles n'agiſſent en nous qu'avec nôtre coöperation , je ne l'ay bleſſée, ny pû bleſſer en rien, car je n'ay point traité cette matiere. Je reconnois les graces avec leſquelles nous devons

concourir de toutes nos forces, telles ſont celles de la voye de pure foy dont je viens de parler. Je reconnois auſſi des graces purement gratuites & infuſes qui peuvent être en nous ſans nous, ſi j'avois nié ce genre de grace, comme les Prelats le veulent faire entendre ; & ſi j'avois reduit toutes les graces à celles qu'on nõme gratifiantes ; & qui demandent nôtre cooperation. Je ſerois bien éloigné d'autoriſer l'inaction des Quietiſtes, comme on m'en accuſe en même tems. Encore une fois je reconnois des graces purement gratuites & infuſes ; mais je ne fais point conſiſter l'état paſſif dans cette ſorte de grace. Je crois que ceux qui veulent que la grace de ce que les ſaints Myſtiques ont nommé *paſſiveté*, ſoit de ce genre, ſe trompent ; & en cela je donne beaucoup moins aux Myſtiques que M. de Meaux ne peut pas croire que la grace de la paſſiveté ſoit une grace gratifiante ſans nier cette autre eſpece de grace qu'on nomme purement gratuite ?

DECLARATION.

36. On rejette dans les mêmes articles l'acte continuel que les mêmes Quietiſtes mettent dans l'état des parfaits & qui eſt tres-abſurde & inconnu dans l'Ecriture & dans les Peres. L'Auteur le rejette dans ſon livre & dans ſa lettre, mais il retombe dans le même inconvenient ſous le nom des actes uniformes ſi paiſibles, ſi égaux, ſi exempts de ſecouſſes; & de toute diſtinction perceptible que ces actes paroiſſent aux uns un état, où l'on ne fait plus d'actes; & aux autres un acte ſimple & continuel dans tout le cours de la vie.

REPONSE.

On n'a qu'à voir ce que j'ay dit de la nature de nos actes eſſencielle-
p. 179. ment ſucceſſifs & paſſagers pour re-
180.181 connoiſtre combien la doctrine de
182. l'acte unique & permanent, qui n'a
183. & jamais beſoin d'être reiteré eſt ſelon
184. moy folle & monſtreuſe. Je n'ay pas
p. 203. même dit de mon chef comme les Prelats le pretendent que les actes paiſibles & uniformes des ames parfaites rendent la diſtinction des actes

imperceptibles ; du moins je ne l'ay dit que de ceux de la plus pure contemplation en rapportant les paroles de Saint Antoine, tirées de Caſſien & de celle de Saint François de Salles pour les autres tems, je n'ay fait que raporter un fait certain qui eſt que des Saints ont dit les uns comme Saint François d'Aſſiſe dans ſon grand Cantique d'Amour qu'il ne faiſoit aucun acte, les autres comme Gregoire Lopez, qu'il ne faiſoit qu'un ſeul acte ſans interruption depuis un grand nombre d'années. Je n'ay donc pas donné comme un point de doctrine que ces actes paroiſſoient n'en faire qu'un. Mais j'ay rapporté hiſtoriquement un fait dont aucun Lecteur inſtruit ne peut diſconvenir ; & je ne l'ay rapporté que pour detromper les myſtiques indiſcrets & ignorans qui voudroient peut-eſtre tirer de ce fait une autorité pour juſtifier l'acte permanent qui eſt le comble de l'illuſion ; & l'abſurdité la plus pernicieuſe.

p. 166. & 201.

p. 257.

Max. des SS. p. 202.

Il eſt vray que j'ay exclus de la

vie ordinaire des parfaits, les mouvemens comme par ſecouſſes que les ames empreſſées recherchent pour ſe
p. 99. donner *à contretems .... des diſpoſitions que la grace n'inſpire point dans ces momens là, parce qu'elle en inſpire d'autres moins conſolants & moins perceptibles .... ou pour en rappeller les im-*
p. 101. *preſſions aprés qu'elles ſont paſſées; ou pour y cooperer d'une maniere plus ſenſible & plus marquée qu'elle ne demande de nous.* Mais pretend-t'on qu'on ne puiſſe jamais faire des actes diſtints ſans ces ſecouſſes empreſſées? Il eſt vray que dans l'actuelle contemplation paſſive, les actes ſont ſi *paiſibles & ſi uniformes* que les perſonnes ſans ſcience s'imaginent ſouvent que c'eſt une ceſſation d'actes, parce qu'elles ne reconnoiſſent pour actes que les actes diſcurſifs; de là vient que cette contemplation a eſté nommée *ligature des puiſſances, quietude, oraiſon de ſilence.* On croit alors aiſement qu'on ne fait que demeurer devãt Dieu, l'écouter, ſe repoſer, ſuſpendre ſon operation & faire taire toutes ſes puiſſances interieures. Saint Auguſtin s'eſt même

ſervi de ces ſortes d'expreſſions, quand il dit, *Nous nous élevâmes au deſſus de nôtre propre penſée. Venimus in mentes noſtras, & tranſcendimus eas.* Que l'ame dit-il encore, *ſe taiſe à l'égard d'elle-même, Ipſa ſibi anima ſileat.* Qu'elle *paſſe au deſſus de ſoy, ſans penſer à ſoy, Et tranſeat ſe non cogitando.* Il exclut de cette contemplation les revelations par images, *imaginariæ revelationes*, toute parole, tout ſigne, tout diſcours ſucceſſif, toute viſion même qu'il declare d'un genre tres inferieur. *Longè imparis generis.* Tous ces termes pris en rigueur marqueroient une ſupreſſion entiere de tout acte apperçû & neamoins ils ne veulent dire ſelon ce Pere qu'une ſuppreſſion d'actes ſenſibles par une operation tres delicate, tres ſimple, tres paiſible, mais tres réélle. Tous ces termes *de ligature, de ſilence, & de quietude* ont eſté employés par les ames contemplatives pour exprimer ſur leur experience cette operation ſi delicate, & ſi peu perceptible d'un amour ſimple, direct, paiſible, & uniforme, c'eſt ce que la Mere de Chantal exprimoit

Conf. L. 9. C. 10. p. 166.

ainſi à Saint François de Sales. *Mon tres cher Pere, je ne ſens plus cet abandonnement & douce confiance, n'y n'en ſçaurois faire aucun acte. Il me ſemble toutefois que ces diſpoſitions ſont plus ſolides & plus fermes que jamais, mon eſprit dans ſa fine pointe, eſt une tres ſimple unité; car lors qu'il veut faire des actes d'union (ce qu'il ne veut que trop ſouvent eſſayer) il ſent de l'effort & void clairement qu'il ne faut pas s'unir, mais demeurer uni. L'ame ſe voudroit ſervir de cette union pour l'exercice du matin, celuy de la ſainte Meſſe, preparation à la ſainte Communion, & actions de graces de tous les benefices; & enfin pour toutes choſes &c. .... Dittes moy, mon tres cher Pere, ſi cela peut ſatisfaire à Dieu pour tous les actes mentionnés cy-deſſus; & ceux auſquels nous ſommes obligez &c.....* le Bienheureux luy repondit, *vous eſtes comme le petit Saint Jean, tandis que les autres mangent diverſes viandes à la table du Sauveur par pluſieurs conſiderations & meditations pieuſes; vous vous repoſez dans le ſuave ſommeil ſur la ſacrée poitrine & pour dernier avis ne vous divertiſſez jamais de cette voye.* Voila.

Vie de la Mere de Chantal p. 400. & 401.

cette occupation tellement paiſible & uniforme qu'elle paroiſſe à l'ame non un tiſſu d'actes, mais un ſeul acte permanent ou une ceſſation d'actes. Voilà ce repos où l'ame *croit qu'il ne faut pas* s'unir, mais *demeurer unie*, & où la Mere de Chantal ne ſe donnoit point de ſecouſſes pour s'unir, ce n'eſt plus union, ſelon ces ames, mais unité ſimple. Lorſqu'elles *veulent faire des actes d'union* elles *ſentent de l'effort & voyent clairement qu'il ne faut pas s'unir, mais demeurer unis.* Le meſme Saint François de Sales parle de ce repos; & ne peut preſque trouver de terme pour exprimer la delicateſſe de ce qui ſe paſſe dans l'ame. Dabord il propoſe les termes *d'accepter* & de *recevoir* qui ſignifient ſelon luy une *action paſſive*, mais il les rejette auſſi bien que le terme de *permettre* parce, dit-il, *que c'eſt toûjours un vouloir oiſif qui ne veut voirement rien faire, mais veut pourtant laiſſer faire.* Il conclut qu'il faut ſe ſervir des termes de *ſimple & general attente, d'autant qu'attendre, ce n'eſt pas faire ou agir; ains demeurer expoſé à quelque éven-*

Am. de Dieu l. 9. & 15. p. 504.

ment. Le meſme Saint nous repreſente trois ſortes d'actes dans l'oraiſon de quietude, voicy les premiers. *D'autrefois*, dit-il, *l'oraiſon ſe fait, non par des élencements repetez ; ains par maniere* d'un continuel & inſenſible preſſement. Voila un tiſſu d'actes paiſibles & ſans ſecouſſes, qui marquent ſenſiblement la repetition. Voici les ſeconds. *L'union ſe fait quelquefois ſans que nous y cooperions, ſinon par une ſimple ſuitte nous laiſſans unir ſans reſiſtance à la Divine bonté.* Ces actes ſont encore plus ſimples & plus uniformes. Voicy les derniers qui ſont les moins perceptibles. *Aucune fois cette union ſe fait ſi inſenſiblement que nôtre cœur ne ſent, ny l'operation Divine, ny nôtre cooperation ; ains il trouve la ſeule union inſenſiblement toute faite.* N'avois-je pas raiſon de craindre que les Myſtiques indiſcrets pourroient abuſer de ces expreſſions pour autoriſer ſous le nom d'un acte permanent une oiſiveté réelle ? En faiſant un ſyſteme des voyes interieures, devois-je diſſimuler ce fait ſi important, & ces expreſſions des Saints dont le ve-

Am. de Dieu L. 7. ch. 1. p. 358.

L. 7. c. 2. p. 362.

L. 7. c. 2 p. 362.

ritable ſens eſt ſi precieux, & dont le faux ſeroit tant à craindre ? En les raportant pouvois-je les expliquer d'une maniere plus oppoſée à l'illuſion que de dire ce que j'ay dit ? D'un coſté je declare que tout acte eſt paſſager & momentané, qu'ainſi il ne ſubſiſte qu'autant qu'on le reitere. D'un autre coſté je declare *qu'il eſt de foy, qu'il faut s'exciter en chaque moment pour remplir toute ſa grace ; c'eſt-à-dire pour cooperer de pleine volonté ; & de toutes les forces de l'ame à la grace de chaque moment.* J'ajoûte *que hors de l'actuelle contemplation ; on doit faire* des actes diſtincts de toutes les vertus en tout état, qu'il faut que la cooperation à la grace ſoit douloureuſe par rapport *à la concupiſcence qu'elle ſurmonte ; qu'on doit combattre juſques au ſang contre le peché. Qu'enfin il ne faut retrancher que l'excitation inquiete & empreſſée par laquelle on voudroit prevenir la grace, ou en rappeller les impreſſions ſenſibles aprés qu'elles ſont paſſées ou y cooperer d'une maniere plus ſenſible & plus marquée qu'elle ne le demande de nous.*

p. 101.

p. 102.

Quand on parle ainſi, veut-on inſinuer l'acte unique & permanent & bannir la diſtinction réélle des actes ? En verité des actes faits *en chaque moment . . . . . de pleine volonté ; & de toutes les forces de l'ame*, des actes faits de toutes les differentes eſpeces des vertus ſelon le beſoin & par conſequent clairement diſtingués par leurs eſpeces, des actes *douloureux* par rapport à la *concupiſcence qu'il faut ſurmonter* ; & par leſquels *on combat juſques au ſang contre le peché*, peuvent-ils jamais eſtre une oiſiveté & un vuide interieur ? J'ay declaré que la doctrine contraire eſt auſſi *extravagante ſuivant les premiers principes de la Philoſophie que monſtreuſe ſuivant les regles de la religion.* Mais veut-on comparer ce que M. de Meaux a dit de la Mere Rozette avec ce que j'ay dit. Voicy ſes paroles. *Comme il s'élevoit dans ſon cœur mille bons deſirs particuliers ſans ſe donner la conſolation de s'y arreſter ; elle les mettoit, dit-elle, dans ſon grand acte d'abandon où tout avoit eſté ſi bien ſpecifié ; ainſi en un ſens elle n'exerceoit qu'un ſeul acte, & en mê-*

p. 183.

Inſtr. p. 322.

me tems elle exerçeoit cent actes divers : Et ainſi ce Prelat trouve dans la Mere Rozette qu'il nomme *un prodige de grace & de ſainteté*, les actes de *Foy*, *d'Eſperance & de Charité &c.* par une intention generale de les renfermer tous dans *le grand acte d'Abandon.* Pour moy je veux toûjours des actes diſtincts, mais paiſibles de toutes les vertus ſans aucun égard à ce grand acte d'Abandon que M. de Meaux reconnoiſt en un ſens n'eſtre qu'un ſeul acte.

DECLARATION.

Une de nos plus grandes precautions dans nos articles avoit été de rejetter ce que tous les contemplatifs & ſpirituels ont rejetté unanimement ; qui eſt de faire conſiſter la perfection chrêtienne ou ſainteté ou purification, ou l'état interieur de l'ame dans l'oraiſon paſſive ou de quietude ou autres extraordinaires, au contraire ce livre n'a pour but que d'établir que l'oraiſon & la contemplation même conſiſtent dans cet amour tres-pur qui eſt par lui-même non-ſeulement, juſtifiant & pu- 37.

rifiant, mais encore conſommant & perfectionnant, & par conſequent le comble de la perfection chrêtienne.

REPONSE.

Nous avons eu raiſon dans nos articles 22. & 23. d'Iſſy de dire que la perfection ne conſiſte point dans les oraiſons extraordinaires, il y a en cette matiere une grande difference entre l'exercice d'oraiſon & l'amour. La perfection de l'ame doit conſiſter dans la perfection de ſon amour & non dans un certain exercice d'oraiſon, il eſt manifeſte par ma Lettre Paſtorale que les Peres ont mis la perfection de l'amour dans le deſintement des parfaits enfans qui n'ont plus rien de ſervile ni de mercenaire. Pour l'oraiſon, il faut raiſonner tout autrement, où eſt ce que ces trois Prelats ont lû dans mon Livre que je fais conſiſter la perfection chrêtienne dãs l'oraiſon paſſive ou de quietude ou autres extraordinaires. 1°. Ne ſavent-ils pas que l'oraiſon paſſive ſelon moi n'eſt point celle qu'ils veulent autoriſer, & ne devroient-ils pas en raiſonnant ſur l'oraiſon paſſive de mon Li-

vre, la prendre comme je la donne & non ſuivant leur ſyſteme qui eſt tout contraire. 2°. Savent-ils pas que je dis ſouvent que la contemplation & même l'exercice actuel de ce qu'on appelle l'oraiſon ne ſont jamais d'une auſſi longue durée que le pur amour, puiſque le pur amour ſe trouve dans l'exercice diſtinct des vertus journalieres, quoique l'exerice particulier de l'oraiſon ſur tout de la contemplation y ceſſe. De plus qui dit un genre d'oraiſon dit un exercice particulier. Or il eſt conſtant que la perfection de l'amour ne conſiſte preciſement dans aucun exercice particulier. Dieu peut perfectioner une ame par tels exercices & telles pratiques qu'il luy plaît, il peut même la perfectionner tout d'un coup s'il le vouloit independemment de ces exercimais, il faut diſtinguer ce que les Myſtiques nomment *paſſiveté* ou diſpoſition paſſive d'avec la contemplation paſſive & encore plus d'avec les impreſſions entatiques, qui peuvent arriver dans l'actuelle contemplation & que M. de Meaux confond avec

la paſſiveté, la contemplation eſt un exercice qui d'ordinaire ne convient qu'au parfait amour. Car la *vie contemplative ne regarde pas toutes ſortes d'amour, mais le parfait*, comme le Cardinal Pierre Dailly l'a aſſuré dans l'ouvrage qu'il a fait ſur cette matiere. Dieu peut neanmoins en favoriſer des ames encore imparfaites, les impreſſions extatiques qui ont ſouvent accompagné la contemplation paſſive, peuvent ſe trouver dans une ame imparfaite & même quelquefois dans l'état de peché, comme nous voyons que des Prophetes pecheurs ont prophetiſé. Mais la paſſiveté qui n'eſt que la plus parfaite cooperation à la grace du pur amour eſt ſans doute la perfection du Chriſtianiſme.

Compend. contẽp. p. 79.

Il s'enſuit, me dit-on, de vôtre principe que tous les Chrêtiens ſeroient appellez à la contemplation paſſive nullement ils ſeront tous appelez à la paſſiveté par cette vocation generale qui les invite tous à la perfection, mais ils ne ſeront pas tous appellez à la contemplation paſſive. On peut être paſſif ſans contempler,

templer, & on peut contempler ſans être paſſif : être paſſif n'eſt autre choſe que retrancher l'activité, c'eſt-à-dire les actes inquiets & empreſſés de l'intereſt propre. Cette activité eſt evidemment dans mon Livre un empreſſement naturel, car je dis *qu'il ne faut pas confondre la peine qu'auroit une ame pure à faire des actes inquiets & reflechis pour ſon intereſt propre contre l'attrait actuel de la grace avec une impuiſſance abſoluë de faire des actes par un effort même naturel*, retrancher l'activité n'eſt donc retrancher qu'un *effort naturel* pour l'intereſt propre . . *contre l'attrait actuel de la grace.* Les parfaits retranchent cet effort naturel d'un empreſſement intereſſé ſelon les Peres. Donc tous les parfaits enfans ſelon les Peres, ſont ordinairement paſſifs, puiſqu'ils ne ſont plus actifs ou empreſſés & mercenaires, de plus il importe de bien examiner deprés cette maxime. *Tous ſont appellez à la perfection* ; tous, il eſt vray y ſont appelez par une vocation generale, mais parmi tant d'appellez il y a peu d'élûs. Tous ne ſont pas appellez par p. 208.

un choix ſpecial. Dieu ne deſtine pas tous les Saints aux mêmes degrés de grace & de gloire. *Il y a pluſieurs demeures dans la Maiſon du Pere celeſte.* Tous les Chrêtiens ne ſont pas également appellés au même degré de perfection & d'amour ; ceux mêmes qui ſont appellés pour arriver dans la ſuite aux mêmes degrés de perfection ne ſont pas actuellement auſſi preparés les uns que les autres pour profiter des mêmes inſtructions & des mêmes exercices.

DECLARATION.

38. Il ſe trompe beaucoup en cet endroit, non-ſeulement il contredit les Auteurs ſpirituels, mais encore il ſe contredit lui-même. Il contredit les Auteurs ſpirituels leſquels ſelon ſainte Thereſe, Jean de Jeſus, ſon commentateur, Alvarez de Pas, ſaint François de Sales & beaucoup d'autres enſeignent qu'on peut arriver à la perfection ſans l'oraiſon de quietude, & que cette oraiſon eſt de ces ſortes de dons qui paroiſſent tres-ſemblables aux graces gratuites. Qu'ainſi une telle grace loin de per-

fectionner & de conſommer l'ame, n'eſt pas même juſtifiante puiſqu'elle peut ſe trouver avec le peché mortel.

REPONSE.

Les Prelats confondent toûjours la contemplation & la paſſiveté. La contemplation ſi haute qu'elle ſoit, n'eſt jamais la perfection ; mais la paſſiveté n'étant que la plus parfaite cooperation à la grace, elle eſt la perfection même. Ils confondent encore la paſſiveté avec les impreſſions extatiques qui peuvent ſe mêler dans l'état paſſif. L'état paſſif n'eſt que le retranchement de l'activité ou des actes inquiets. & empreſſés de l'amour naturel que nous avons exclus dans nôtre douziéme article d'Iſſy. C'eſt un *Etat où les actes ſont ſincerement formés dans le cœur avec toute la ſainte douceur & tranquilité qu'inſpire l'eſprit de Dieu.* Voilà les actes ſimples paiſibles & uniformes dont j'ay parlé. Les trois Prelats ont donc reconnu l'état paſſif pris en ce ſens, & je n'ay entendu que celui-là quand j'ay ſigné avec eux qu'on ne peut rejet- *Art.* 21

ter ni tenir pour ſuſpect l'oraiſon paſſive ſans une inſigne temerité, s'ils veulent établir une autre oraiſon paſſive, je crois qu'on peut *ſans inſigne temerité la tenir pour ſuſpecte.* Ils doivent avoüer qu'ils vont beaucoup plus loin que moi, & que j'accorde beaucoup moins qu'eux aux myſtiques. Si je me trompe c'eſt par un excez de reſerve & de precaution: s'ils ſe trompent ils ſont plus expoſés à l'illuſion que moi. Je prouverai ailleurs par une diſſertation ſeparée que les Auteurs qu'ils citent ne ſont point dans leur opinion. Mais enfin ces Prelats admettent la paſſiveté que j'admets, puiſqu'ils excluent *les actes inquiets & empreſſées qui* ne peuvent être que naturels & qu'ils reconnoiſſent *un état où les actes ſont formés dans le cœur avec toute la ſainte douceur & tranquillité qu'inſpire l'eſprit de Dieu.* Pour leur paſſiveté, je declare que je la trouve trop dangereuſe pour vouloir l'admettre, elle eſt contraire à l'obſcurité de la pure Foi. Elle renverſe la doctrine du B. Jean de la Croix, elle met l'ame dans une ſuſ-

penſion du libre arbitre, & dans une impuiſſance indefinie qui étant miraculeuſe, diſpenſe les ames du moins pour des occaſions tres-frequentes de tous les exercices reguliers, & qui étant des impreſſions immediates de Dieu qui agit alors *de main ſouveraine*, comme parle M. de Meaux ſont irrémediablement au deſſus de toute direction des Paſteurs. Pour moy je n'ay jamais pretendu en ſignant nos articles d'Iſſy condamner *d'inſigne temerité* ceux qui tiendroient *pour ſuſpecte*, une paſſiveté qui eſt malgré tous les adouciſſements qu'on y cherche, une inſpiration miraculeuſe qui ôte l'uſage du libre arbitre indefiniment & qui eſt dans certaines ames un état tres-ordinaire comme M. de Meaux le dit pour les Meres de Chantal & Roſſette.

Inſt. p.236.

Inſtr. depuis la p.218 juſqu'à la p. 222.

DECLARATION.

Il ſe contredit lui-même en ce qu'il établit par tout que la perfection chrêtienne conſiſte dans cette oraiſon qui n'eſt que le tres pur amour & qu'il enſeigne neanmoins que la plûpart mêmes de celles qui ſont

39.

nommées ſaintes par un titre ſinguLier ne peuvent parvenir à ce genre d'oraiſon ni par conſequent à la perfection, parce qu'elles n'en ont ni la lumiere interieure, ni l'attrait de grace.

REPONSE.

On veut que je me ſois contredit moi-même parce que j'ay dit que la perfection conſiſte dans le deſintereſſement de l'amour & qu'en même temps je prétens que pluſieurs Saints qui ont *le titre ſingulier* pour être reconnus Saints ne ſont jamais parvenus à ce genre d'oraiſon faute d'en avoir la lumiere ou l'attrait.

Mais pourquoi affecter toûjours de confondre la perfection & les exercices de perfection, le pur amour & l'oraiſon où ce pur amour eſt ſouvent exercé. La perfection eſt le pur amour. Mais on peut avoir la perfection ſans avoir la contemplation paſſive, car cette contemplation n'eſt pas le ſeul exercice du pur amour.

209. 210. & *ailleurs.* J'ay dit tres-ſouvent qu'on l'exerce dans les actes des vertus diſtinctes autant que dans l'actuelle contem-

plation. J'ay dit *qu'une ame de ce degré devroit ſuivant la regle de la ſainte indif-* p.177.
ference qui eſt ſans doute le plus pur amour *être auſſi contente de mediter comme les commençants que de contempler comme les Cherubins.* Voilà donc la meditation qui ſelon moy peut être l'exercice du plus pur amour, quoique d'ordinaire la contemplation ſoit plus convenable à cet amour parfait, il n'eſt donc pas étonnant que pluſieurs Saints ſelon mon Syſteme n'ayent jamais eu, ni ce genre d'oraiſon ni l'attrait ni la lumiere pour y entrer, quoy qu'ils ayent eu la perfection de l'amour. De plus pourquoy me faire dire ce que je n'ay dit ni voulu faire entendre? J'ay dit de p.34.
l'amour intereſſé, c'eſt-à-dire de l'amour des Juſtes que les Peres nomment mercenaires, *que cet amour a fait dans tous les ſiecles un grand nombre de Saints & que la plûpart des ſaintes ames ne parviennent jamais en cette vie juſqu'au parfait deſintereſſement de l'a-* p.168.
mour. J'ay dit auſſi de la meditation *qu'elle a fait dans tous les temps un grand nõbre de Saints,* mais je n'ai jamais

dit que ces Saints fuſſent canoniſez comme on le voudroit faire entendre par ces paroles, *Eos etiam qui ſingulari titulo ſancti appellentur*, & comme M. de Meaux m'en a accuſé formellement dans ces remarques manuſcrites que je garde. Qu'on reliſe bien mes paroles, on n'y verra rien qui marque les Saints mêmes canoniſez. Tous les jours on parle des Saints qui ſont dans le Ciel ſans qu'on veüille déſigner par là ceux qui ont eſté reconnus ſolemnellement pour tels. Il faudroit que je fuſſe inſenſé pour vouloir penetrer le ſecret des cœurs des Saints morts dans tous les ſiecles, & pour decider qu'il y a un grand nombre de Saints canoniſez qui étoient encore dans le ſecond degré des juſtes mercenaires, & qui n'étoient point parvenus en cette vie au troiſiéme degré marqué par les Peres qui eſt celui des enfans deſintereſſez. En general nous avons ſujet de ſuppoſer que ces ames choiſies étoient dans un amour tres eminent & ce ſeroit une temerité ſcandaleuſe que de vouloir decider qu'un grand

nombre d'entre eux n'ont été juſqu'au dernier ſoupir de leur vie que dans le ſecond ordre des juſtes que les Peres ont nommé intereſſez ou mercenaires.

Enfin il faut encore lever une difficulté qu'on me fait ſur la grace de la contemplation, je croy que la grace de la contemplation même la plus paſſive ne renfermant aucun don miraculeux ou extraordinaire, elle eſt en ce ſens dans le genre de graces ordinaires, mais comme c'eſt une grace deſtinée pour un exercice plus parfait ſelon les Saints que la meditation & qui regarde les ames parfaites, cette grace quoi qu'elle ne ſoit point extraordinaire c'eſt-à-dire miraculeuſe eſt neanmoins plus rare & plus grande que la grace de la meditation. Dieu pourroit même ne la donner pas à quelques parfaits & les élever au pur amour ſans cet exercice particulier qu'on nomme contemplation.

DECLARATION.

De là vient que l'Auteur aſſure que la perfection evangelique conſiſte 40.

dans cet amour, & que la tradition universelle l'enseigne, que cette doctrine est neanmoins un secret qu'il faut cacher non seulement au commun des Chrêtiens, mais encore à la plus part des Saints, qu'ainsi toute la fonction du Directeur se reduit à laisser la chose à Dieu & à attendre que l'Onction ouvre les cœurs comme si la parole de l'Evangile ne devoit point aider. Ceux qui aiment purement & comme si l'Onction excluoit la parole du salut.

REPONSE.

p. 261. J'ay dit que *les Pasteurs & les Saints de tous les tems ont eu une espece d'œconomie & de secret pour ne parler des épreuves rigoureuses & de l'exercice sublime du plus pur amour qu'aux ames à qui Dieu en donnoit dêja l'attrait ou la lumiere.*

Voyez ma lettre Pastorale. p. 44. & 51.

Ne voyons-nous pas que saint Gregoire de Nazianze & saint Chrysostome quand ils expliquent le souhait de saint Paul d'être *anathême pour ses freres*, disent qu'ils *osent* quelque chose en parlant d'un tel amour, & qu'ils y preparent leurs auditeurs

comme à une doctrine qu'ils n'entendent pas frequemment. Saint Chryſoſtome n'ajoute-t'il pas que c'eſt *un amour ſecret & nouveau, une doctrine qui paroîtra nouvelle & incroyable* qu'on ne peut entendre, parce qu'on eſt êloigné de cette diſpoſition, une doctrine conteſtée par des hommes qu'il nomme *des vers de terre dans du fumier* & qui jugeoient de cet amour *comme un aveugle des rayons du Soleil.* Voilà ce que ſaint Chryſoſtome diſoit aux Chrêtiens de ſon tems ſi élevez en perfection au deſſus des Chrêtiens de nôtre ſiécle. Caſſien diſoit auſſi que les Solitaires de qui il apprit les hautes pratiques d'un amour pur & d'une contemplation qu'il nomme continuelle pour exprimer combien elle étoit habituelle, aſſuroient *qu'ayant reçû ces choſes par tradition des plus anciens Peres, ils ne les confioient auſſi qu'à tres peu de perſonnes qui en auroient une veritable ſoif. Quæ ſicut nobis à paucis qui antiquiſſimorum Patrum reſidui erant tradita eſt, ita à nobis quoque non niſi rariſſimis ac verè ſitientibus intimatur.* Je n'ay rien dit d'approchant de ces paroles

Coll. 10. *c.* 9. *&* 24.
Coll. 10 *c.* 8.

De mystic. Theol. spe. part. 5. consid. 3 de Gerſon. *Sicut multis qui Clerici ſunt vel litterati, aut Sapientes vel Philoſophi, aut Theologi occultandus eſt ſermo de Theologia myſtica ſic pluribus illiteratis & ſimplicibus fidelibus tamen tradi poteſt.*

De gradib. c. art. cap. 40. Richard de ſaint Victor parle dans le même ſens quand il dit, *Hæc autem pauca ſuſcipiat charitas tua, ut eum à te perlecta fuerint nulli tranſcribenda concedas, niſi quibus ad ædificationem animæ talia credideris expedire; noſti enim quam proni ſint quidam ſimplicia dicta conſpuere tris ſolum intenti quæ queſtiones verborum generant, quarum nullus eſt finis & fructus modicus.*

Remarquez que je ne demande un ſecret ſur aucun dogme & que je condamne avec deteſtation toute tradition ſecrete. Je veux donc que le dogme du pur amour pris dans toute ſon êtenduë ſoit dans la tradition unique publique & univerſelle. Mais je crois qu'il eſt à propos de ne parler *des épreuves rigoureuſes & de l'exercice ſublime du plus pur amour*, qu'aux ames preparées par la grace à en profiter. Je laiſſe à juger au Lecteur de la difference qu'il y a entre les paroles

Voyez mon livre. p. 263.

qu'on m'impute & les miennes. On veut que j'aye dit que la doctrine du pur amour, *eſt un ſecret qu'il faut cacher non ſeulement au commun des Chrêtiens, mais encore à la plûpart des Saints, & que le Directeur doit ſe borner à laiſſer faire Dieu.* Je dis ſeulement *que les Paſteurs & les Saints de tous les tems ont eu une eſpece d'œconomie & de ſecret pour ne parler des épreuves rigoureuſes & de l'exercice le plus ſublime du pur amour, qu'aux ames à qui Dieu en donnoit dêja l'attrait ou la lumiere*, ainſi ſelon moy les Saints, loin d'ignorer cette Doctrine en ſont les depoſitaires. Ce depoſt n'eſt pas un ſecret ſur la doctrine du pur amour, mais c'eſt ſeulement *une eſpece d'œconomie & de ſecret . . . ſur les épreuves rigoureuſes & ſur l'exercice le plus ſublime de ce pur amour.* Voilà bien des mécontes en ſi peu de paroles. Au reſte on me blâme d'avoir parlé ainſi, & on me blâmeroit bien davantage ſi j'avois manqué à le faire. N'eſt-ce pas ce qu'on reproche aux Myſtiques indiſcrets d'avoir voulu propoſer ſans diſcernement à toutes les ames les plus imparfaites

Declar. p. 16.

p. 262.

ce que les parfaites ſeules peuvent porter.

Encore une fois il n'eſt pas queſtion du dogme du pur amour pris ſpeculativement ; donc je n'ay garde de faire un ſecret, puiſqu'il eſt ſelon moy enſeigné par la tradition univerſelle. Il ne s'agit que des épreuves rigoureuſes & de l'exercice ſublime du plus pur amour qu'il ne faut point propoſer indifferemment aux ames foibles & reculées de la perfection. La perfection eſt le dernier but de tous. Il eſt vray, mais non pas le but immediat, c'eſt le plus êloigné, le but où peu d'ames arrivent. Mais faut-il propoſer à la plus part des ames la pratique ſublime de la perfection comme ce qui leur convient actuellement ? y ſont-elles prochainement & immediatement attirées : la grace n'opere-t'elle pas peu à peu, & la lumiere ne vient-elle pas peu à peu comme la grace dont elle fait partie ? ne faut-il pas la ſuivre & s'accommoder à la foibleſſe de chacun ? ne faut-il pas attendre pour les choſes de perfection que l'ame qu'on di-

rige, les puiſſe entendre, & qu'elle ait le courage de commencer à les pratiquer ? ne faut-il pas dire aux ames indiſpoſées, *Non poteſtis portare modo*, & encore *tamquam parvulis in Chriſto lac vobis potum dedi, non eſcam nondum enim poteratis, ſed nec nunc quidem poteſtis adhuc enim carnales eſtis* ? Ne faut-il pas leur donner du lait & reſerver l'aliment ſolide pour les ames fortes ? où en ſommes-nous, ſi c'eſt en nos jours un crime & une erreur de vouloir qu'on ne previenne point dans la direction l'attrait de la grace pour les pratiques de la plus haute perfection & qu'on ſe proportionne patiemment à la portée de chacun.. Saint Thomas fait trois degrés de juſtes, les uns qui viennent de ſe convertir & qui s'appliquent à déraciner en eux leurs habitudes vicieuſes ; les autres qui ſont dans le progrez & qui ont le zele d'acquerir les vertus, les derniers *qui croiſſent* encore *en Charité*, mais *dont le principal ſoin n'eſt pas de croître* & qui s'appliquent d'ordinaire *à demeurer unis en amour.* Auroit-il voulu qu'on eut propoſé aux com- 22. q. 24. a. 9.

mençans ou aux profitans de laiſſer cette application à déraciner les vices, & à augmenter les vertus pour demeurer d'ordinaire *unis en amour & en jouïſſance. Ad hoc principaliter intendat ut Deo inhæreat & eo fruatur.* Ce ſaint Docteur n'auroit pas manqué de dire que l'exercice ſublime du plus pur amour n'eſt point ce que convient & ce qu'il faut propoſer à ceux qui ſont encore dans les commencements, ou dans les progrez. Il auroit dit les parfaits croiſſent auſſi en Charité. Mais leur *principale occupation ne ſe tourne point de ce côté-là. Perfecti etiam in Charitate proficiunt ſed non eſt ad hoc principales eorum cura.* Si on lui eut fait cette queſtion, les commençants, & les profitans doivent-ils faire comme les parfaits & doit-on leur propoſer pour leur exercice ordinaire cette union d'amour & cette jouïſſance contemplative? il auroit repondu. *Quoi que les commençans & les profitans tendent à ce même but, ils ſentent neanmoins davantage de l'empreſſement pour d'autres choſes, les commençans pour éviter les pechez, &*

les profitans pour augmenter leurs vertus. Et quamvis etiam hoc quærant & incipientes & proficientes, tamen magis sentiunt circa alia suam sollicitudinem, incipientes quidem devitatione peccatorum, proficientes vero de profectu virtutum. Ceſt preciſement ce que j'ay dit contre l'illuſion, & c'eſt ce qu'on me reproche comme un crime. Nous l'avions pourtant dêja dit dans nôtre dernier article d'Iſſy. Voici nos paroles au ſurplus, *il eſt certain que les commençants & les parfaits doivent être conduits chacun ſelon ſa voye par des regles differentes, & que les derniers entendent plus hautement & plus à fonds les veritez Chrêtiennes.*

DECLARATION.

Delà il s'enſuit que ce precepte de Jeſus-Chriſt, ſoyez parfaits, &c. ni même ce ſuprême commandement vous aymerez, &c. ne regardent pas tous les Saints, ce qui deroge à la perfection de la vocation Chrêtienne. 41.

REPONSE.

Non ſeulement tous les Saints, mais encore tous les Chrêtiens ſont appelez à la perfection qui eſt le plus

pur amour. Mais peu y arrivent en cette vie. Ceux même qui y arrivent avant leur mort ſont long-tems à y parvenir. Il faut toûjours les y faire tendre immediatement ou mediatement, d'une maniere prochaine ou éloignée. Où trouvera-t'on dans mon livre que le precepte de l'amour ne les regarde point ? de ſi terribles accuſations ſans preuves m'affligent pour ceux qui les font.

DECLARATION.

42. Il n'y a pas moins de contradiction entre ces choſes que les dons du pur amour & de la contemplation depend de la grace ou inſpiration de Dieu commune à tous les juſtes, & qu'il y a neanmoins beaucoup d'ames mêmes entre les Saints à qui ce don n'eſt jamais accordé, en ſorte que ſi on leur en parloit, ce ſeroit pour elles un ſujet de ſcandale & de trouble. Nous avoüons ſincerement que nous ne pouvons concilier ces choſes entr'elles.

REPONSE.

Dequoy eſt-on ſurpris ? de ce qu'il y a tant d'ames appellées à la perfe-

ction & qu'il y en a ſi peu qui ſoient actuellement *dans l'exercice ſublime du plus pur amour* ? C'eſt que les unes reſiſtent à leur grace & ſe retranchent dans des imperfections ſubtiles qui retardent ou affoibliſſent l'operation de la grace en elles. Ceſt que d'autres ont commencé tard & ne ſont pas encore dans la perfection où elles arriveront peu à peu dans la ſuitte, c'eſt que d'autres vont lentement, parce que Dieu veut les épreuver par cette lenteur dont il tirera leur perfection même, ou bien qu'il ne les deſtine pas à un degré de gloire auſſi éminent que d'autres, quoi qu'il ne leur refuſe aucun ſecours pour chaque demarche qu'ils ont à faire dans leur vocation.

Pour la contemplation nous avons veu qu'il n'eſt pas permis de la confondre avec le pur amour ; elle n'eſt qu'un exercice particulier qui pourroit n'être jamais accordé aux parfaits. La perfection eſt le terme auquel Dieu appelle en general tous les Chrêtiens, & la grace gratifiante ſans aucun don extraordinaire ou mi-

raculeux ſuffit pour y arriver : mais il y a tres peu d'ames qui ſoient dans l'état de perfection ni même dans la voye la plus prochaine d'y arriver : il faut toûjours les y faire tendre peu à peu ſelon leurs forces & leurs lumieres, mais il ne faut rien precipiter ni leur propoſer *l'exercice ſublime du plus pur amour*, quand elles n'en ont encore ni l'attrait ni la lumiere. Comme elles ſont foibles, il faut ſelon la regle de ſaint Chryſoſtome vouloir *qu'elles jettent auſſi les yeux ſur la recompenſe.* Il faut laiſſer aux *cœurs retreſſis*, comme parle ſaint Ambroiſe la conſolation *d'être invitez* par *les promeſſes.* Rien n'eſt plus ſimple & plus naturel que de concilier ainſi toutes mes paroles.

Lib. 2. de Abrah. c. 8.

Voyez ma lettre Paſtorale. p. 50. & l'homel. 76. de ſaint Chryſ. ſur S. Jean.

DECLARATION.

43. Premierement ce livre dez le commencement & ailleurs raporte pluſieurs fois une ſuitte de faux ſpirituels & aprés avoir raporté les Gnoſtiques des premiers ſiécles & les Beguards qui ſont venus depuis, on s'arrete aux illuminez d'Eſpagne, ſans parler de Molinos ni de ſes Se-

ſtateurs, & ſur tout ſans parler de cette femme, contre laquelle il étoit certain que les articles avoient été faits. Ceſt principalement de ces perſonnes dont il s'agiſſoit, puiſque toute l'Egliſe retentiſſoit du bruit de leurs livres & des cenſures qui en avoient été faites par le Pape.

REPONSE.

Pretend-on ſerieuſement que je veüille deffendre ou excuſer Molinos ou ſes Sectateurs pendant que je deteſte dans tout mon livre toutes les erreurs des 68. propoſitions qui l'ont fait condamner. Pour la perſonne dont les 3. Prelats ont cenſuré les livres j'ay dêja rendu compte au Pape mon Superieur, de ce que je penſe là deſſus, je ne le repete point icy, ma lettre eſtant devenuë publique & ſur ce point comme ſur tous les autres, ce qu'il jugera à propos de me preſcrire ſera ma regle inviolable.

DECLARATION.

On peut encore ajouter ces propoſitions que l'amour de concupiſcence quoi qu'impie & ſacrilege prepare neanmoins les ames pechereſſes à la

juſtice & à la converſion, quoi qu'en effet le terme de preparation ne convienne qu'aux mouvemens aumoins excitez par le Saint Eſprit qui attire l'ame.

REPONSE.

L'amour de pure concupiſcence eſt nommé non par moy, mais par ſaint François de Sales *impie & ſacrilege*. En effet il eſt *contraire* à *l'ordre eſſentiel*, comme je l'ay dit ; mais il ne laiſſe pas de *preparer à la juſtice en ce qu'il fait le contrepoids des paſſions* & qu'il leve ces empechemens violens. Saint Bernard ne dit-il pas qu'il *nous rend prudens pour connoître* ce que nous devons attendre de Dieu ; *Amat ergo jam Deum ; ſed propter ſe interim adhuc non propter ipſum. Eſt tamen quædam prudentia ſcire quid ex Dei adjutorio poſſis.* Cette prudence n'eſt-elle pas une *preparation* indirecte à la juſtice ? d'ailleurs j'ay declaré que ce n'étoit point un *commencement réél de juſtice interieure*. Je l'ay bornée à calmer les paſſions & à *mettre le pecheur en état d'écouter tranquillement les paroles de la Foy.*

p. 17.

De dilig. Deo.

p. 18.

p. 20.

DECLARATION.

Que l'amour juſtifiant par lequel 45.
on cherche ſa propre beatitude ſeulement comme un moyen rapporté à la fin derniere qui eſt à la gloire de Dieu & qui lui eſt ſubordonnée, eſt appellée dans tout le livre un amour intereſſé ; ce qui eſt contredire l'école & mepriſer cet axiome de ſaint Auguſtin devenu celebre chez les Theologiens. Il ne nous eſt permis de parler que ſuivant une regle certaine.

REPONSE.

Je n'ay jamais dit que les actes du deſir de la beatitude où l'on ne la cherche que comme un ſimple moïen ſubordonné à la fin derniere qui eſt la gloire de Dieu fuſſent intereſſez. Au contraire c'eſt de tels actes du deſir du ſalut que j'ay nommé tres ſouvent *desintereſſez*. Quand j'ay parlé d'un amour intereſſé je n'ay jamais dit qu'il cherchoit la beatitude ſeulement comme un moïen par rapport à la fin derniere, *ſeulement tantum* eſt une de ces negations excluſives qui ſelon les 3. Prelats changent entiére-

ment les propoſitions, & qu'ils ne devoient pas ajouter en rapportant ma doctrine. De plus ils prennent toûjours l'état pour l'acte, & veulent que j'aye dit d'un acte ſurnaturel d'eſperance, ce qu'il eſt manifeſte que je n'ay jamais dit que d'un état habituel d'amour, où les ames ſont juſtes & établies dans la charité. Le quatriéme amour de mon Livre eſt celui des juſtes imparfaits qui ont l'amour de preference. Leurs actes d'eſperance où le deſir de la beatitude eſt ſubordonné à la fin derniere qui eſt la gloire de Dieu, ſont tres bons. Il y a beaucoup de graves Theologiens qui ſoutiennent pourtant que ces actes ſont intereſſez, à moins qu'ils ne ſoient commandez par la charité, & qu'ils ne ſont plus intereſſez quand la charité en les commandant expreſſément les êleve & les perfectionne. Mais les 3. Prelats veulent-ils que les actes par leſquels un juſte deſire ſa propre beatitude ſoient desintereſſez ? S'ils le veulent. J'ay donc eu raiſon de dire qu'on peut exercer une veritable eſperance

perance ſans intereſt propre. S'ils ne le veulent pas. Pourquoy me font-ils un crime d'appeller de tels deſirs *intereſſez*, pour moy ſans r'entrer dans cette queſtion de l'intereſt que j'ay dêja traittée, je ne crois point qu'il y ait de *l'intereſt propre ou mercenarité* dans les actes ſurnaturels d'eſperance. Car je ne mets l'intereſt propre que dans les actes de l'amour naturel de nous-mêmes, lequel n'entre jamais dans les actes ſurnaturels. Mais je dis que l'état d'amour dans ces ames imparfaites eſt intereſſé ou mercenaire; en parlant ainſi loin de bleſſer la maxime de ſaint Auguſtin de n'introduire point des expreſſions irregulieres, je n'ay fait que ſuivre l'exemple de la pluſpart des Peres & des Saints qui ont appellé *ſerviteurs* & *mercenaires* tous les juſtes de leur premier & de leur ſecond degré, parce qu'ils ont encore ce reſte d'amour naturel d'eux-mêmes, qui fait l'intereſt propre que les parfaits enfans n'ont plus. Voyez ma lettre Paſtorale depuis la page 36. juſqu'à la 88.

DECLARATION.

46. Que le cas impoſſible ſçavoir celui d'une ame juſte qui auroit aymé Dieu juſques à la fin de ſa vie & qui ſeroit neanmoins condamnée au ſupplice éternel, devienne poſſible, & que ſaint François de Sales ait crû être en cet êtat. C'eſt ce que nous n'apprenons ni de lui ni des Auteurs de ſa vie, & dont aucune ame juſte ne peut être perſuadée.

REPONSE.

Je n'ay jamais pretendu que le cas impoſſible d'une ame qui ſeroit réellement condamnée à la peine éternelle aprés avoir perſeveré juſqu'à la mort dans l'amour de Dieu devienne poſſible, & que ſaint François de Sales ait crû d'une vraye perſuaſion être dans ce cas. J'ay dit que *le cas impoſſible paroît poſſible à l'ame & actuellement réel dans le trouble & l'obſcurciſſement où elle ſe trouve.* Eſt-il permis de me faire dire que ce cas devient poſſible, lors que je dis ſeulement qu'il paroît *poſſible à l'ame troublée*? eſt-il permis même de ſuppoſer que c'eſt ſelon moy une vraye perſuaſion

p. 90.

puiſque j'ay declaré au même lieu que ce n'eſt qu'une *perſuaſion non intime mais apparente* ou imaginaire, qui vient de *trouble & d'obſcurciſſement?* . . . J'avouë que j'ay beau chercher dans mon Livre & que je ne puis y rien trouver qui ait dû donner aux Prelats cette penſée. J'ay dit contre ce qu'ils m'imputent qu'*une ame ſe voit contraire à Dieu par ſes infidelitez paſſées & par ſon endurciſſement preſent.* J'ay ajouté qu'elle ne *doute point de la bonne volonté de Dieu, mais qu'elle croit la ſienne mauvaiſe, parce qu'elle ne voit en ſoy que le mal apparent, &c.* p. 88. p. 89.

Voila preciſément le cas où je ſuppoſe que ſaint François de Sales s'eſt trouvé. Cette ame ne croit donc pas qu'elle ſera damnée aprés avoir perſeveré dans l'amour juſqu'à la fin, mais elle s'imagine qu'elle ſera damnée parce qu'elle s'imagine n'aymer pas veritablement Dieu.

Le Cas impoſſible qui *paroit alors poſſible* à l'ame eſt qu'il n'y a plus de miſericorde pour elle, & que ſa reprobation eſt dêja prononcée, mais cette perſuaſion, comme je l'ay dêja

dit, n'eſt pas une perſuaſion veritable, ce n'eſt qu'une *impreſſion involontaire & une conviction apparente.* Comment peut-on nier que ſaint François de Sales n'ait été dans ce cas, puiſque M. de Meaux rapporte les paroles de ſa vie où il eſt dit qu'*il portoit depuis long-tems une impreſſion de reprobation.... & comme une reponſe de mort aſſurée.... & qu'il fallut dans les dernieres preſſes d'un ſi rude tourment en venir à cette terrible reſolution que puiſqu'en l'autre vie il devoit être privé pour jamais de voir & d'aymer un Dieu ſi digne d'être aymé, il vouloit au moins pendant qu'il vivoit ſur la terre faire tout ſon poſſible pour l'aymer*, &c. Saint François de Sales croyoit donc, ou pour mieux dire, s'imaginoit croire que le cas impoſſible d'être rejetté de Dieu pour toûjours dés cette vie, êtoit non ſeulement poſſible, mais actuel à ſon égard. Si je ne l'avois lû dans la vie de ſaint François de Sales, le Livre de M. de Meaux m'en convaincroit. Mais il n'eſt pas inutile d'obſerver que M. de Meaux qui nie le fait & qui me blame de le rap-

p. 90.

Inſtr. p. 339.

porter, le pouſſe incomparablement plus loin que moi. Je ne repreſente qu'une ame troublée qui s'imagine être contraire à Dieu & ne l'aymer point, qui croit être rejettée de Dieu *à cauſe de ſes infidelitez paſſées & de ſon endurciſſement preſent qui lui paroiſſent combler la meſure pour ſa reprobation.* Ce n'eſt pas le cas que M. de Meaux me reproche d'une ame qui croiroit qu'aprés avoir aymé Dieu juſqu'au dernier ſoupir de ſa vie, elle ſera en mourant excluë de ſa vuë pour une éternité. Mais ce même cas que M. de Meaux me reproche ſans fondement le veut-on voir admis par M. de Meaux même? Le voici en termes formels. En parlant de ſaint François de Sales, il dit, *on voit qu'il portoit dans ſon cœur comme une reponſe de mort aſſurée, & ce qui étoit impoſſible, qu'aprés avoir aymé toute ſa vie il ſuppoſoit qu'il n'aymeroit plus dans l'éternité.*

p. 88.

Inſtr. p. 339.

DECLARATION.

Que les actes directs qui échappent aux reflexions de l'ame ſont cette operation que ſaint François de Sales a nommé la cime de l'ame,

47.

ſans raporter aucun temoignage de ce Saint.

REPONSE.

J'ay dit que les *actes directs & qui échappent aux reflexions de l'ame, mais qui ſont tres réels & qui conſervent en elle toutes les vertus ſans tache ſont..... l'operation que ſaint François a nommé la pointe de l'eſprit ou la cime de l'ame.* Voici les raiſons que j'en ay & qui ſont tirées du livre de ce ſaint Auteur.

p 82.

1°. Ce ſont certainement des actes de la volonté, car ſelon lui le *ſacré acquieſcement ſe fait toûjours dans le fond de l'ame en la ſupreme & delicate pointe de l'eſprit.... il eſt retiré au fin bout de l'eſprit comme dans le donjon de la forteresſe.* C'eſt donc dans cette *cime* que ſe font les actes dont il s'agit. D'où vient que l'ame ne les voit pas pour ſe conſoler & pour ſe delivrer de ſa peine? Ceſt que *la detreſſe l'occupe & l'accable ſi fort qu'elle ne peut faire aucun retour ſur ſoy-même pour voir ce qu'elle fait, & c'eſt pourquoy il luy eſt avis qu'elle n'a ni foy ni eſperance ni charité. Ses actes de foy d'eſperance & de charité* ſont donc directs, car elle n'en fait point

Am. de Dieu l. 9. c. 3.

Am. de Dieu l. 4. ch. 12

de reflechis *pour voir ce qu'elle fait* & pour ſçavoir qu'elle croit, qu'elle eſpere & qu'elle ayme. Ces actes qui n'ont rien de ſenſible & qui ne ſont point accompagnez de reflexion pour s'en pouvoir rendre témoignage, ſont donc évidemment ſelon les paroles de nôtre Saint *l'operation de la cime de l'ame.* Il eſt vray que j'avois rapporté en cela la doctrine repanduë dans les livres du Saint, ſans citer des paſſages, mais j'agiſſois avec confiance en la verité, & en la ſimplicité de ma conduite, je n'aurois jamais crû que les trois Prelats m'euſſent fait un procez ſur une doctrine fidellement rapportée d'un auteur ſi connu dans tout le monde, à caúſe qu'elle étoit ſans citation expreſſe dans mon livre.

DECLARATION.

Que c'eſt en cela que conſiſte cette étonnante & inouïe ſeparation de l'ame d'avec elle-même par laquelle l'eſperance parfaite eſt dans la partie ſuperieure, pendant que le deſeſpoir eſt dans l'inferieure, &c. 48.

REPONSE.

La ſeparation de la partie ſuperieure d'avec l'inferieure n'a rien de nouveau ni d'étonnant. Elle eſt dans la plûpart des myſtiques approuvez. Ecoutons le ſaint Cardinal Bona qui eſt un ornement de l'Egliſe Romaine..... *en ces états de privation rigoureuſe*, dit-il, *ceſſent les diſcours & l'imagination... l'ame eſt depoüillée de tout ſoulagement, de tout exercice exterieur, de toute conſolation ſenſible. Toutes les puiſſances demeurent dans le fond de l'ame, languiſſantes & deſolées. L'entendement eſt obſcurci & en défaillance. Les actes des vertus s'exercent ſeulement d'une maniere eſſentielle. Là il n'y a plus de joye, mais un tourment inexplicable, que ceux qui l'ont éprouvée diſent ce que c'eſt. Saint Bernard* dit *que c'eſt une mort ſpirituelle..... Rusbrok l'appelle un combat de nôtre eſprit avec celui de Dieu & une eſpece de deſeſpoir. Taulere une preſſure interieure. Harphius une langueur infernale & la diviſion de l'ame d'avec l'eſprit. Marie Vela un terrible martire. Sainte Catherine de Genes un tourment inexplicable. Jean de la Croix une nuit obſcure &*

Via compte d. c. 10. p. 142.

le purgatoire de l'ame. Angele de Foligny eut mieux aymé être en Enfer que porter cette privation .... à cet état ... ſuccede l'union myſtique où l'ame reſpirant commence à reſſuſciter : La Mere de Chantal Dans ſa vie. p. 305.
diſoit, *je crois qu'il y a un martire d'amour .... & que Dieu le fera ſouffrir à celles qui ſeront ſi heureuſes que de le vouloir. Une Sœur lui demandant comment ce martyre ſe pouvoit faire, donnez*, dit-elle *vôtre conſentement abſolu à Dieu & vous le ſentirez. C'eſt, pourſuivit-elle, que le Divin amour fait paſſer ſon glaive par les plus ſecrettes & intimes parties de nos ames & nous diviſe de nous-mêmes.* J'ay dit que cette ſeparation de l'ame p. 125.
dans l'épreuve n'eſt pas *entiere* & qu'il reſte toûjours aſſez de liayſon pour rendre la partie ſuperieure reſponſable de l'inferieure dans le tems p. 123.
de l'épreuve même comme hors de l'épreuve, ce qui previent tout danger d'illuſion. Ma Regle pour la pratique qui eſt ſi precautionnée, & ſi exacte, loin d'être contraire à mon principe ſpeculatif ſur cette ſeparation, en eſt une conſequence certaine & neceſſaire. Car j'ay dit que cette

ſeparation non *entiere* conſiſte ſeule-
p.111. ment en ce que la partie ſuperieure ne repand point ſa paix ſur l'inferieure, ſçavoir l'imagination qui eſt troublée & que l'inferieure ne repand point ſon trouble ſur la ſuperieure qui eſt la volonté, donc il n'eſt pas permis ſelon mon Livre d'étendre jamais plus loin cette ſeparation. Tout ce qui va plus loin qu'une émotion entierement involõtaire dans la partie inferieure (avec la Regle ordinaire des mœurs) que je reſerve expreſſément & dans la ſuperieure une paix ſans aucune conſolation ſenſible, eſt auſſi contraire à mon principe qu'à mes conſequences. On n'a qu'à lire les paroles de ſaint François de Sales raportées dans ma lettre Paſtorale, on trouvera que *l'amour & toutes les vertus ſont retirées dans le fin bout de l'eſprit comme dans le donjon, comme dans la forteresſe* pendant que *tout le reſte eſt pris & deniié de l'aſſiſtance de toutes les vertus.* Je n'ay rien dit de ſi fort, M. de Meaux raporte lui-même des paroles du Saint qui parle ſur ſa propre experience, & qui exprime

Amour de Dieu l. 4. c. 12

Amour de Dieu l. 5. c. 3.

preciſément cette ſuſpenſion de ſocieté reciproque entre la partie ſuperieure pour la paix, & l'inferieure pour ſon trouble. *Dieu me favoriſe,* dit ce grand Saint, *de beaucoup de conſolations és ſaintes affections par des clartez & des ſentimens qu'il repend en la partie ſuperieure de mon ame. La partie inferieure n'y a point de part.* *Inſtr. p. 363.*

DECLARATION.

Que par là l'eſperance parfaite eſt dans la partie ſuperieure pendant que le deſeſpoir eſt dans l'inferieure (& ce qui eſt pis que tout le reſte) que l'eſperance eſt dans tous les actes directs, & le deſeſpoir dans les reflechis, leſquels ſont par eux-mêmes les plus deliberez & les plus efficaces, principalement quand ils ſont permis par le Directeur, en ſorte que l'eſperance ſe conſerve dans les actes directs & qu'elle eſt rejettée par les actes reflechis. 49.

REPONSE.

Je n'ay jamais dit que le deſeſpoir fut dans la partie inferieure, & je ſuis affligé de trouver ſi ſouvent ces Prelats dans des mecomptes mani-

feſtes ſur mes paroles, il eſt vray que j'ay ſuppoſé dans la partie inferieure une *impreſſion involontaire de deſeſpoir*, mais ces Prelats ne ſçavent-ils pas que le déſeſpoir eſt un acte deliberé de la volonté.

J'ay exclus formellement par les termes *d'impreſſion involontaire* de deſeſpoir l'acte volontaire de deſeſpoir qu'on veut trouver dans mes paroles, le terme d'impreſſion ne marque qu'un ſentiment dont l'imagination eſt touchée & occupée malgré la volonté.

C'eſt ainſi que M. de Meaux a dit que ſaint François de Sales *a porté un long-tems une impreſſion de reprobation.... ...& comme une reponſe de mort aſſeurée.* J'ay ajouté au terme *d'impreſſion* celui *d'involontaire* pour la temperer encore davantage, & il ne peut être criminel dans mon Livre pendant qu'il ſera innocent dans celui du Prelat qui me le reproche. Comment peut-il appeller un vray deſeſpoir ce que j'appelle une *perſuaſion* qui n'eſt pas *intime, mais apparente..... qui n'eſt pas du fond intime de la conſcience*, & avec

laquelle ſe trouve actuellement ſelon moi, le deſir des promeſſes qui eſt l'eſperance parfaite. p. 91.

DECLARATION.

(Et ce qui eſt pis que tout le reſte) que l'eſperance eſt dans les actes directs, & le deſeſpoir dans les reflechis leſquels ſont par eux-mêmes les plus deliberez & les plus efficaces, principalement quand ils ſont permis par le Directeur, en ſorte que l'eſperance ſe conſerve dans les actes directs & qu'elle eſt rejettée par les actes reflechis. 50.

REPONSE.

Voilà une erreur monſtreuſe dont je ſuis plus étonné que perſonne tant elle eſt contraire à mes penſées & à mes paroles, mais pour m'imputer cette extravagance horrible il faudroit la trouver dans le texte de mon Livre. J'ay dit, il eſt vray que l'eſperance demeure dans la partie ſuperieure. C'eſt-à-dire dans les actes directs. Mais s'enſuit-il que la partie ſuperieure ne comprenne que ces actes directs, & qu'elle excluë les reflechis ? où le prend-on ? quand je di-

rai à un homme, vous trouverez telle marchandiſe à Paris, c'eſt-à-dire dans une telle boutique de Paris, s'enſuit-il que cette boutique ſoit tout Paris ſelon moi, & que je ne reconnoiſſe dans Paris autre choſe que cette boutique toute ſeule? Puiſque les negations ſont ſi terribles ſuivant les trois Prelats, pourquoi m'en imputent-ils en matiere ſi delicate qui ne ſont en aucun endroit de mon Livre! J'ai dit que les actes directs ſont de la partie ſuperieure, & cela eſt evident, mais je n'ay jamais dit que la partie ſuperieure ne fit que ces actes directs. J'ai encore moins dit que les operations reflexes appartinſſent à la partie inferieure. J'ai dit tout au contraire que *tout ce qui eſt*
p.123. *intellectuel & volontaire eſt de la partie ſuperieure.* J'ay repreſenté ce qui eſt
p.123. de la partie inferieure comme *aveugle & involontaire.* J'ay mis dez le commencement de l'art. 16. *la partie infe-*
p.121. *rieure dans l'imagination & dans le ſens.* J'ai dit encore dans la page ſuivante que *les actes reflechis. . . ſe communiquent à l'imagination & aux ſens qu'on nomme*

la partie inferieure. J'ay donc dit en termes formels pluſieurs fois le contraire de ce qu'on m'impute, & ce qu'on m'impute n'eſt pas dans mon Livre. M. de Meaux avec qui j'ai ſi ſouvent parlé de Philoſophie peut ſçavoir mieux qu'un autre combien je ſuis incapable de penſer que l'imagination puiſſe reflechir. J'ai bien dit, il eſt vrai que les actes reflechis laiſſent des traces plus ſenſibles que les directs, & que les directs echapent plus aiſement aux ames peinées qui ne ſont pas aſſez tranquilles pour reflechir ſur leurs actes directs. C'eſt la doctrine de ſaint François de Sales que nous avons vuë. Les actes reflechis ne ſont donc point la partie inferieure qui eſt l'imagination & les ſens; mais les actes reflechis, laiſſants des traces aprés eux ſe communiquent à l'imagination, au lieu que les actes purement directs & rapides ne laiſſent pas les mêmes impreſſions sẽſibles. J'ai dit que c'étoit par la difference de ces actes que ſe faiſoit la ſeparation de la partie ſuperieure & de l'inferieure. Et en effet l'ame exer-

çant les vertus elle ne peut retrouver par les actes reflechis de l'entendement les vertus qu'elle pratique, & ſes Reflexions au lieu de lui montrer ſes vertus qui n'ont pas fait de traces aſſez ſenſibles ne lui repreſentente que le trouble actuel de l'imagination & des ſens. Par là il arrive que d'un coté l'ame eſt en paix & exerce toutes les vertus dans ces actes directs, & de l'autre qu'elle ne voit en elle par les actes reflechis de l'entendement que le trouble & le deſordre de ſon imagination, mais on ne trouvera en aucun endroit de mon Livre que j'aye dit que les actes reflechis ſont dans la partie inferieure, & encore moins que l'eſperance ſe conſervant dans les actes directs, le deſeſpoir eſt dans les actes reflechis.

DECLARATION.

51. Que dans cette ſeparation de l'ame qui eſt dãs une impreſſion involontaire du deſeſpoir & qui ſacrifie abſolument ſon propre ſalut, la même ame expire ſur la Croix avec Jeſus-Chriſt, diſant ô Dieu, mon Dieu pourquoy m'avez vous abandonné, comme ſi

les ames qui ſont dans le deſeſpoir expiroient avec Jeſus-Chriſt & ſe plaignoient avec lui d'être abandonnées.

REPONSE.

Quand on ſuppoſe avec les trois Prelats que j'ai mis le deſeſpoir dans l'ame peinée, on ne peut plus m'entendre dire ſans indignation que cette ame expire ſur la Croix avec Jeſus-Chriſt en diſant comme lui *ô Dieu, mon Dieu pourquoi m'avez-vous abandonné ?* En effet c'eſt faire Jeſus-Chriſt le modele des ames deſeſperées, ce qui doit faire fremir d'horreur, mais dez qu'on voit combien cette imputation eſt deſtituée de tout fondement & de toute apparence, on doit approuver que j'aye propoſé Jeſus-Chriſt pour modele aux ames ſouffrantes qui conſervent la plus parfaite eſperance, quoi qu'il leur ſoit *avis*, comme dit ſaint François de Sales *qu'elles n'ont ni Foi, ni Eſperance, ni Charité,* & qu'elles éprouvent ce delaiſſement ſenſible qui faiſoit dire au Sauveur *ô Dieu mon Dieu, pourquoy m'avez vous abandonné.*

Am. d. D. l. 4. c. 12.

D'un coſté on me reproche d'avoir voulu que la partie inferieure ſoit le principe des actes reflechis. De l'autre on me reproche d'avoir dit que le trouble qui eſt dans la ſeule partie inferieure eſt *aveugle & involontaire, parceque tout ce qui eſt intellectuel & volontaire eſt de la partie ſuperieure* qu'on s'accorde avec ſoy-même, puiſque je dis que ce qui n'eſt que dans la partie inferieure eſt *aveugle & involontaire.* Je n'attribue donc pas à cette partie les actes reflechis qui ſont de la partie ſuperieure entant qu'ils ſont *intellectuels* & volontaires. Dans la ſuitte je veux que la partie ſuperieure ſoit reſponſable de tout ce qui arriveroit de dereglé dans l'inferieure, parceque la ſeparation n'eſt jamais *entiere*, & qu'il reſte toûjours dans l'inferieure aſſez de ſubordination pour rendre la ſuperieure reſponſable de tout ce que l'inferieure feroit de mal.

DECLARATION.

52. Que dans ces extremes épreuves il ſe fait une ſeparation de l'ame d'avec elle meſme à l'exemple de Jeſus-

Christ nostre modele dans lequel la partie inferieure ne communiquoit point à la superieure son trouble involontaire, & que dans cette separation les mouvements de nostre partie inferieure sont aveugles & d'un trouble involontaire, comme si ces troubles avoient esté involontaires en Jesus-Christ de même qu'en nous. C'est ce que le celebre Sophronius approuvé en cela du sixiéme Concile a nommé une opinion abominable.

REPONSE.

Pour le trouble de Jesus-Christ qui est nommé dans mon livre *involontaire*. Tout le monde sçait que j'ay dit dez le jour que j'arrivay à Paris immediatement aprés la publication de mon livre que ce terme n'estoit pas de moy. La personne de qui il vient a voulu marquer que la volonté de Jesus-Christ n'estoit pas troublée quoique le trouble fut commandé par sa volonté. Il y a des temoins dont la vertu est reverée de tout le public qui certifieront que ce mot n'estoit pas dans le texte de

mon manuſcrit original, ainſi je n'ay aucun intereſt à le deffendre.

DECLARATION.

53. Quant à la citation de la tradition de tous les ſiecles qu'on trouve continuellement dans ce livre, on en peut juger par le ſeul exemple de Saint François de Sales, qui étant preſque le ſeul que l'auteur produiſe, & qu'il ait à la bouche, eſt neanmoins le plus ſouvent fort mal cité; & cela en des choſes tres importantes ſur leſquelles tout le ſyſteme du livre eſt fondé.

REPONSE.

On trouve mauvais que j'aye allegué les autorités de la tradition qu'on ſuppoſe chimeriques. Mais ma Lettre Paſtorale quoi qu'elle n'en rapporte qu'une petite partie ſuffit pour montrer que les expreſſions des Peres & des ſaints contemplatifs ſont plus fortes que les miennes. Pour les paſſages de Saint François de Sales, il y en a deux ou trois mal cités dans mon livre, parceque la perſonne qui prenoit ſoin de l'impreſſion en mon abſence, marqua

dans le manuſcrit & donna comme des paſſages du Saint des parolles de moy où je ne pretendois rapporter que de mon chef ſes maximes. J'ay mis dans ma Lettre Paſtorale des paſſages formels du Saint pour prouver exactement les trois propoſitions auxquelles mon livre a reduit toute ſa doctrine ſur le pur amour.

Il y a deux paſſages l'un ſur le merite, & l'autre ſur le deſir du Ciel qu'on m'a accuſé d'avoir falſifiés, mais j'eſpere que les Prelats qui m'en accuſent ceſſeront de le faire, quand ils auront lû l'édition de Lyon faite ſix ans aprés la mort du Saint & avant toutes les éditions de Paris. J'offre de produire cette édition.

DECLARATION.

Ces choſes ſont en partie indiquées dans ce que nous avons deja dit, & afin de rendre court le preſent ouvrage, nous reſervons pour une autre occaſion ces choſes & pluſieurs autres, comme par exemple celles qui regardent l'oraiſon vocale, la nature de la contemplation, des actes hamains & des épreuves. 54.

REPONSE.

Comme je ne ſçay point ce que les trois Prelats veulent reprendre dans mon livre ſur l'oraiſon vocale, & ſur la nature de la contemplation des actes humains & des épreuves. Je ne puis maintenant rien repondre là-deſſus.

DECLARATION.

95. Les trois marques par leſquelles on diſcerne la vocation des ames pour paſſer de la meditation à la contemplation.

REPONSE.

J'ay rapporté les trois marques auxquelles le Bienheureux Jean de la Croix & les autres Auteurs diſent qu'on peut diſcerner quand il faut faire paſſer une ame de la meditation à la contemplation une de ces marques ſelon le Bienheureux Jean de la Croix (dit M. de Meaux dans le manuſcrit de ſes objections) *c'eſt de ne pouvoir plus tirer de nourriture.* Pour moy, je n'ay point, dit-on, exprimé cette impuiſſance. J'ay dit ſeulement *quand elle ne tire plus de nourriture.* Mais j'ay ajoûté *qu'elle ne fait plus que*

p. 171.

ſe diſtraire, ſe deſſeicher & languir contre ſon attrait. Enfin je n'ay voulu admettre à l'eſtat de contemplation que les ames *qui ne rentreroient dans les actes diſcurſifs que par ſcrupule, & pour rechercher leur propre intereſt contre l'attrait actuel de leur grace.* M. de Meaux croit-il que j'aye voulu faire paſſer les ames à la contemplation, lorſqu'elles ne veulent plus mediter, quoi qu'elles le puiſſent avec fruit? croit-il que je veuille élever une âme à la contemplation pour recompenſe de ce qu'elle aura mepriſé la meditation, & qu'elle n'y fera plus que ſe diſtraire, ſe deſſeicher & languir par ce mépris de la meditation dont elle a beſoin & que Dieu demande d'elle? mes parolles diſent preciſément le contraire, car je parle d'un deſſeichement, d'une diſtraction & d'une langueur qui viennent de ce que cette ame s'obſtine à mediter *contre l'attrait actuel de ſa grace.* D'un autre coſté veut-il interdire la contemplation ſoit active, ſoit paſſive à toute ame qui n'eſt pas dans une impuiſſance abſoluë de mediter. Ce ſeroit ren- p. 173. & 174.

verſer les regles & gehenner les ames contre l'attrait de Dieu comme le Bienheureux Jean de la Croix & tant d'autres Saints l'ont dit.

M. de Meaux pretend que c'eſt enorgueillir les ames & leur declarer qu'elles ſont parfaittes, que de les faire paſſer ainſi de la meditation à la contemplation. Mais ce raiſonnement condamne le Bienheureux Jean de la Croix, Sainte Thereze, Balthazar Alvarez, Saint François de Sales & tous les autres qui ont parlé de ce paſſage. Il condamne M. de Meaux même qui ſuppoſe avec raiſon que les Meres de Chantal & Roſſette étoient dans une contemplation preſque continuelle.

Inſtr. p. 312. & ſeq.

Mais enfin ne ſçauroit-on faire paſſer une ame de la meditation à la contemplation ſans luy expliquer qu'on luy fait faire ce paſſage: ne peut-on point changer ſes exercices ſans luy declarer quelle eſt parfaite, de même qu'on ne le dit point à un Diacre quand on l'éleve au ſacerdoce qui eſt un eſtat de perfection ?

DECLA

DECLARATION.

Et divers endroits de l'Ecriture que l'auteur detourne de leur ſens naturel pour leur en donner un qui eſt nouveau & inouy. 56.

REPONSE.

Pour les paſſages de l'Ecriture comme, par exemple, ceux-cy *qu'il ſe renonce & vous eſtes morts &c.* Ils conviennent il eſt vray à tous les juſtes, mais moins aux imparfaits qu'aux parfaits. Ils conviennent à ceux-cy ſingulierement & par excellence. Les Peres & les Saints de tous les ſiecles ont fait le même uſage que moy de ces ſortes de paſſages en les appliquant ſouvent à ceux en qui ils ſont accomplis dans un ſens plus propre ſans nier qu'ils conviennent au commun des Juſtes moins parfaittement.

DECLARATION.

De plus nous ſommes étonnés que ce livre garde un profond ſilence ſur l'amour de gratitude envers Dieu & envers Jeſus-Chriſt Redempteur quand il parle de l'amour des parfaits, comme ſi ces choſes ne ſer- 57.

voient point à enflammer la vraye & ſincere Charité, ou comme ſi elles derogeoient à la pureté de l'amour, & que les parfaits duſſent les negliger.

REPONSE.

Comment peut-on m'accuſer d'avoir gardé un profond ſilence ſur l'amour de gratitude puiſque j'ay dit pag. 110. *que Dieu inſpire ſouvent par ſa grace aux ames les plus avancées des reflexions tres-utiles . . . ſur ſes miſericordes paſſées qu'il leur fait chanter.* Chanter les miſericordes paſſées n'eſt-ce pas benir & remercier Dieu de ſes graces ! J'ay dit encore pag. 221. *que les ames de l'état paſſif . . . . . reconnoiſſent toûjours avec une humble joye que s'il y a quelque bien en elles il ne vient que de Dieu.* Peut-on exprimer en termes plus precis l'amour de gratitude ! De plus il eſt evident que cet amour eſt clairement renfermé dans tous les principes qui ſont poſé dans mon livre. J'ay dit *que l'amour pur fait dans ces ames avec une paix deſintereſſée tout ce que l'amour melangé fait dans les autres avec quelques reſtes d'empreſſement intereſ-*

ſé. J'ay ajouté, *qu'excepté l'intereſt propre . . . . tout le reſte y eſt encore plus abondamment* que dans le commun des Juſtes. J'y conſerve expreſſement la *diſtinction ſpecifique des vertus.* La reconnoiſſance en eſt une ſans doute, elle y eſt donc compriſe. Mon principe eſt evident. Si on entend par reconnoiſſance un amour de pure complaiſance pour Dieu magnifique dans ſes dons envers nous, la Charité la plus parfaite peut faire de tels actes. Si on entend par reconnoiſſance un amour de Dieu à cauſe qu'il nous a aimés le premier, cet amour eſt fondé ſur celui que nous nous devons à nous-mêmes dans l'ordre de la Charité, j'ay établi cet amour de nous-mêmes dans les paſſages 32. 33. & dans l'art. 12. depuis la page 106. juſqu'à la page 115. Mais on n'a pas beſoin de s'aimer d'un amour naturel & imparfait pour avoir une reconnoiſſance ſurnaturelle des graces déja receuës non plus que pour deſirer celles qui reſtent à recevoir. La reconnoiſſance eſt evidemment conſer-

p. 268.

p. 210.

p. 271. *& ailleurs très ſouvent*

vée auſſi-bien que l'eſperance ſurnaturelle.

DECLARATION.

58. Nous ne ſommes pas moins étonnez de ce que le Livre aprés avoir cité le Decret du Concile de Trente qui declare que l'Eſperance eſt bonne en elle même & convenable aux Juſtes, ne parle pas neanmoins de ce qui eſt dans le même Decret, que les plus ſaints & les plus parfaits tels que David & Moyſe ſe ſont ſervis de ce motif. Par là il paroit combien l'Auteur s'eſt éloigné de la doctrine du Concile qui enſeigne qu'il faut propoſer la vie éternelle en tant que recompenſe à tous ceux qui perſeverent juſqu'à la fin dans les bonnes œuvres & qui eſperent en Dieu, & par conſequent aux plus ſaints & aux plus parfaits. Par ce motif ils ne deviennent point intereſſés, mais des Enfans que la Charité rend affectionnés pour l'heritage.

REPONSE.

On veut trouver un myſtere dans ma conduite, parce qu'aprés avoir cité un paſſage du Concile de Trente

qui declare qu'il eſt bon d'eſperer la beatitude. Je n'ai pas cité toute la ſuite du même paſſage pour montrer que David & Moyſe ont eſperé. Qu'importoit-il de citer tout ce paſſage puiſque je dis ſans ceſſe dans mon Livre que l'eſperance de la beatitude *entant que nôtre* eſt eſſentielle à tout état de perfection ſur la Terre, & que ſelon moy l'intereſt propre pris pour une affection naturelle, n'entre point dans les actes ſurnaturels de l'Eſperance, vertu Theologale. En ce ſens l'Eſperance ſurnaturelle eſt toujours deſintereſſée, quoi qu'elle ſoit intereſſée dans le ſens où on prend l'intereſt pour l'objet avantageux comme je l'ay expliqué dans ma Lettre Paſtorale pag. 9. & dans la pag. qui la precede & qui n'eſt point chiffrée.

Je dois ſeulement faire remarquer ici que ſuivant les trois Prelats le motif de la beatitude eſſentiel à l'Eſperance ne rend point les ames intereſſées ou mercenaires. S'il ne les rend point intereſſées ou mercenaires pourquoi trouve-t'on mauvais que

j'en aye exclus l'intereſt propre ou affection mercenaire ? Quand on agit par le motif intereſſé, ou mercenaire n'eſt-on pas intereſſé ou mercenaire ? & quand on n'eſt point intereſſé n'eſt-il pas vray qu'on n'eſt point determiné par ce motif de propre intereſt ou de mercenarité ! on me fait un crime d'ôter l'intereſt propre ou mercenarité de l'Eſperance pendant que les trois Prelats l'en ôtent eux-mêmes, & un autre crime de la laiſſer dans les hommes imparfaits qui eſperent, quoique je la laiſſe non dans leurs actes ſurnaturels d'eſperance, mais dans leur état qui eſt tel que les actes de l'amour naturel y precedent ou y accompagnent ſouvent les actes ſurnaturels d'Eſperance ſans faire jamais partie de ces actes comme je l'ay dit ſi ſouvent.

DECLARATION.

59. De plus les dogmes de ce Livre tendent (quoique malgré l'Auteur) à accorder enſemble le vice & la vertu oppoſée par le moyen des actes directs, en ſorte que l'ame, qui par un amour dereglé de la juſtice Divine

acquieſce à toutes les volontés cachées de Dieu, conſent, ſans y penſer à la pleine & abſoluë reprobation. Ainſi on nous conduit contre la regle de l'Apôtre à des ſubtilités qui ne conſiſtent qu'en parolles vaines.

REPONSE.

Je n'accorde point les vices avec les vertus, mais je crois ce que perſonne ne peut nier, qui eſt que la même ame pratique les vertus par les actes directs, & voit avec horreur par les actes reflechis les apparences du vice qui ſont dans ſon imagination troublée ?

En donnant à ma doctrine le nom de *Subtilia vaniloquia.* Les Prelats croyent me faire grace ; & quand ils diſent, *invito licet Autore*, cet adouciſſement n'eſt qu'en apparence. Ces Termes ne conviennent point avec la mauvaiſe foy qu'ils m'ont imputée par ces parolles. *Univerſim Libri ſtylus ita tortuoſus ac lubricus eſt, ut plæriſque in locis non niſi ſummo labore certus ſenſus exſculpi & eliquari poſſit quod quidem doctrinæ ſibi male coharentis, neque tam*

temperamenta quam effugia quærentis indicium eſt.

DECLARATION.

60. Enfin ce livre étouffe les gemiſſemens de l'Egliſe qui dans le pelerinage ſoûpire aprés la patrie, il met au rang des mercenaires ſaint Paul & les autres qui dans le martyre attendoient leur bienheureuſe eſperance & qui demandent cette recompenſe.

REPONSE.

Je mets au rang des ames mercenaires non ſaint Paul & les autres parfaits qui ont deſiré le Ciel ſans affection naturelle & merceniare, mais les juſtes imparfaits dont les actes d'eſperance ſurnaturelle ſont ſouvent accompagnés des actes d'un amour naturel & deliberé d'eux mêmes qui font la mercenarité ou intereſt propre, en parlant ainſi, je ne fais que ſuivre une tradition claire & conſtante.

Voyez ma Lettre Paſtorale

Enfin la regle fondamentale des trois Prelats en attaquant mon livre eſt d'aneantir tous les correctifs dont

il eſt remply en les appellant des contradictions, *Quæ ſententiarum ac verborum tam aperta contradictio, non erroris excuſatio, ſed probatio eſt.*

Il eſt impoſſible de dire toutes choſes en chaque endroit, il eſt impoſſible de parler d'une choſe qui n'ait quelque rapport eſſentiel à toutes les autres. Il eſt impoſſible dans une matiere ſi abſtraitte & ſi étenduë de prevoir toutes les ſubtilitez qu'on fera ſur quelque terme detaché pour le rendre equivoque, jamais correctifs n'ont êté ſi difficiles à mettre que ceux qu'il faut dans un tel ouvrage. J'oſe ajoûter que jamais livre en cette matiere n'a eû juſques icy tant de correctifs que le mien ſans decider s'il en a aſſez, mais tous ces correctifs tant de fois repetés, & qui ſont manifeſtement l'ame de tout le ſyſteme ſont inutiles, puis qu'on les elude tous, en les prenant, non comme je les donne pour des correctifs, mais pour de groſſieres contradictions & pour des detours artificieux. Il faut ſeulement remarquer qu'il n'y a rien de moins ſubtil

& de moins plein de detours, que des contradictions groſſieres dans la même ligne. Enfin il n'y a qu'à prendre un auteur dans un ſens impie tout contraire au ſien, & qu'à dire que tous les endroits formellement contraires à l'impieté qu'on luy impute ne ſont que des contradictions & point des correctifs, avec une telle regle pour juger des livres, il n'y en aura plus aucun qui puiſſe échapper à la cenſure.

Mais pour trouver ces contradictions auſſi clairement que les Prelats le pretendent, il faloit au moins rapporter mes propres paroles ſans alteration. *Certis* diſent-ils, *clarisque ac ipſiſſimis verbis diſſona aſſeverat.* Loin d'avoir rapporté exactement mes parolles, nous venons de voir qu'ils me font dire ſans ceſſe le contraire de ce que j'ai dit, & qu'ils oppoſent à des propoſitions claires & cent fois repetées des conſequences forcées qu'ils ne tirent qu'en prenant mes parolles dans un ſens tout contraire à celuy qu'ils ont donné à

Declar. p.8.

d'autres auteurs en les approuvant.

Je prens la liberté de dire de moi, comme ſi je parlois d'un autre, que ſuppoſé que mon livre fût tel que les trois Prelats le depeignent, ils auroient dû faire tout autrement qu'ils n'ont fait, ſuppoſé que mon livre renfermât les plus groſſieres contradictions, dans la même page; ils devoient ſouhaiter que j'expliquaſſe la contradictoire impie par la contradictoire catholique & pieuſe, & m'engager à dire que la derniere eſtoit un correctif de l'autre, ils devoient me faciliter cette retractation deguiſée ſous le nom d'explication & l'autoriſer dans le public pour éviter le ſcandale : tout au contraire je leur ay montré que le ſyſteme de mon livre roule ſur les termes *d'intereſſé* & *d'intereſt propre,* & que je n'ay entendu par intereſt propre que l'attachement naturel de l'homme pour luy-même ; comme les Peres & tous les ſaints myſtiques l'ont entendu avant moi, & comme les Prelats l'ont entendu eux-mêmes dans les

livres qu'ils ont approuvez, par là je levois toutes leurs difficultez, par là je faiſois comme évanoüir toutes ces monſtrueuſes & incroyables contradictions qu'on m'impute de page en page, & de ligne en ligne; par là je montrois un ſyſteme ſimple ſuivi, & qui conſerve la parfaite diſtinction des vertus ſurnaturelles, ils ne pouvoient pas nier *qu'intereſſé & mercenaire* ne fût la même choſe, car ils ont toûjours traduit dans leur declaration *intereſſé* par le terme de *mercenarius*. Ils ne pouvoient pas nier que la mercenarité dans le langage des Saints anciens & nouveaux ne fut un attachement imparfait à nous-mêmes. Ils ne pouvoient pas nier que les Peres n'euſſent exclu cette mercenarité de l'eſtat des enfans parfaits. Ils ne pouvoient pas nier que toutes leurs principales difficultez ne fuſſent levées dés qu'on voudroit entendre l'intereſt propre en ce ſens là, mais en le recevant il falloit laiſſer entendre qu'on s'étoit trop hâté de me condamner, & qu'on avoit cauſé un grand ſcandale, on a mieux aimé

uſer d'autorité & rejetter mes explications les plus naturelles pour tâcher de me reduire à me retracter.

DECLARATION.

Pour nous, gardans la forme des paroles ſaines, & marchans ſur les traces des Saints, nous n'avons garde de meſurer la pieté & la perfection chrétienne par des choſes impoſſibles & abſurdes. Nous ne jugeons pas qu'il faille prendre pour regle & tourner en état de vie des ſentimens extraordinaires qu'un petit nombre de Saints ont eû peu ſouvent & d'une façon paſſagere. 61.

Nous appellons ſuivant l'uſage de l'école de telles volontez ou conſentemens pour des choſes impoſſibles, non des volontez ou conſentemens veritables, mais des velleitez. Voila ce que nous avons receu comme vray de nos predeceſſeurs. Voila ce que nous croyons. Voila de quoy nous rendons témoignage à tout le monde.

REPONSE.

Il ne faut pas toûjours meſurer la perfection de chaque ame par les

ſeules ſuppoſitions impoſſibles qu'elle fait. Mais ſaint François de Sales
Inſtr. de l'aveu de M. de Meaux *eſt tout*
p.334. *plein de ces ſuppoſitions impoſſibles.* M. de Meaux lui-même les autoriſe par
p.337. ſaint Clement *dés l'origine du Chriſtianiſme*, & par l'école de ſaint Chryſo-
p.338. ſtome, il ajoûte, *ces ſuppoſitions impoſſibles ſont celebres dans toute l'école. On n'a pas beſoin de rapporter les myſtiques où elles ſont frequentes*, M. de Meaux ne veut pas même que de *ſçavans*
p.335. *hommes* ſe donnent la liberté de les mépriſer comme *de pieuſes extravagances. . . . . comme de foibles devotions, où les modernes ont degeneré de la gravité*
p.344. *des premiers ſiecles.* Et il eſt aſſeuré qu'on ne peut les *rejetter ſans en même temps condamner ce qu'il y a de plus grand & de plus ſaint dans l'Egliſe.* Pourquoy donc les traite-t'il *d'abſurdes* ? Pourquoy donc les nomme-t'il dans ſaint Paul & dans Moyſe même de *pieux excez* ? Les Saints n'y ont eu
Inſtr. recours ſi ſouvent que pour déco-
p.443. vrir la veritable ſituation des cœurs. Quand ſaint Auguſtin interrogeoit ſon peuple ſur le cas impoſſible d'u-

ne beatitude ici bas qui ſeroit éternelle ſans voir Dieu, & que ce peuple faiſoit entendre par des gemiſſemens qu'il vouloit voir la face du Pere Celeſte, ce grand Docteur de l'amour s'écrioit, *La crainte chaſte qui demeure au ſiecle des ſiecles a déja pris naiſſance en vous.* Alors il ſe ſervoit tres-utilement des ſuppoſitions impoſſibles pour meſurer la perfection des Fideles, & en cela il n'y avoit rien *d'abſurde.* Quand il faiſoit de ſemblables ſuppoſitions pour découvrir ſi un pecheur ſe repentoit de ſon peché *par crainte de la peine ou par amour de la juſtice*, tomboit-il encore dans les abſurditez? n'eſtoit-il pas naturel de ſuppoſer le retranchement d'une choſe pour ſonder ſon propre cœur & pour decouvrir ſi on y eſt attaché. Le Chrêtien qui eſt riche & qui veut être pauvre d'eſprit ne ſe repreſente-t'il pas quelquesfois ſes richeſſes perduës pour éprouver ſon propre cœur ſur le détachement? un Fidelle qui joüit de la paix de l'Egliſe ne ſe repreſente-t'il pas le martyre pour ſçavoir s'il rendroit te-

S. Aug. ſerm. in pſal. 127. num. 9.

moignage à Jeſus-Chriſt par l'effuſion de ſon ſang dans les plus horribles ſuplices ? Tout de même une ame épriſe du plus ſaint amour, ne pourra-t'elle point ſe repreſenter le cas où Dieu qui ne lui doit point en rigueur la gloire Celeſte & qui la lui promet gratuitement, n'auroit pas voulu la lui donner afin de ſonder ſon propre cœur, & de decouvrir ſi elle ne cherche le Paradis de l'époux que pour l'époux même par un amour de pure grace, ou bien ſi elle cherche auſſi le Paradis de l'époux pour y contenter en même tems l'amour natutel d'elle-même?

Cette épreuve de nôtre cœur ne doit, il eſt vray, ſe faire que quand l'amour, ſuivant l'expreſſion du Cantique rapportée par M. de Meaux, eſt dêja *fort* dans l'ame comme *la mort & que ſa jalouſie eſt dure comme l'Enfer.*

Inſtr. p.431.

Mais enfin ces ſuppoſitions, loin d'être abſurdes, ſont tres frequentes dans les Saints comme M. de Meaux l'avoüe dans ſon livre, quoy qu'il veüille faire entendre le contraire dans

dans la declaration en disant *in solitos affectus parce transeunterque.* Les Saints ne font pas même ces suppositions dans des transports rapides. C'est dans un état tranquille, & instruisans les Lecteurs, & pour marquer une disposition ordinaire qu'ils sont jaloux de conserver sans alteration. Ils inspirent aux autres cette disposition où ils veulent demeurer eux-mêmes.

M. de Meaux qui appelle dans son Livre ces volontez des *sacrifices,* p. 434 & une *terrible resolution,* veut en suitte p. 439. ne les donner que pour des *velleitez.* Mais il faut examiner de prés ce qu'on entend par *velleité.* Si on entend par là une demi volonté, une volonté foible & incertaine d'un homme qui n'est pas d'accord avec lui-même, & qui est impuissant pour se determiner, rien n'est si indecent & si indigne d'un *Moïse & d'un saint Paul* que de leur attribuer de ces sortes de volontez, foibles, vaines, & steriles qui sont de veritables irresolutions. Si au contraire on n'entend par *velleité* qu'une disposition pleine & constante de la volonté pour s'at-

tacher à un objet, & non à un autre, qui eſt exprimé pour la ſuppoſition d'un cas qui eſt impoſſible ; alors la *Velleité* eſt une volonté tres deliberée, tres pleine, & tres parfaite. Il eſt vray que le cas n'arrive jamais. Il eſt vray qu'on ne veut point ce cas qu'on ſçait impoſſible, mais la diſpoſition de la volonté qui eſt exprimée à l'occaſion du cas impoſſible eſt réélle & actuelle pour le détachement qu'on exprime ; on ne dit pas je veux ; on dit ſeulement *je voudrois*. Mais ce *je voudrois* emporte évidemment un veritable & parfait *je veux*. Par exemple un pecheur endurci qui eſt uſé par la vieilleſſe dit, ſi je pouvois rajeunir je voudrois me livrer encore à la volupté. Le cas eſt impoſſible, auſſi n'eſt-il pas le veritable objet de la volonté. Le cas n'eſt que le moyen d'exprimer ce qu'on veut. La diſpoſition criminelle de ce pecheur pour le peché eſt actuellement réélle & de pleine volonté. La foibleſſe n'eſt que dans le corps, la volonté n'eſt que trop forte pour le vice. Le pecheur en diſant *je voudrois*. ne dit

pas moins que s'il disoit *je veux le peché.* En effet il veut le mal, & il le veut pleinement, quoy qu'il ne puisse s'y abandonner. Cet exemple affreux du vice doit faire entendre l'extremité opposée de la vertu. Celui qui dit, pour aimer Dieu sans interest *je voudrois &c.* ne veut pas le cas impossible d'un amour éternel sans beatitude, mais il exprime par là un veritable & parfait *je veux.* Il ne sera point privé de la beatitude, mais il veut actuellement aimer independamment de ce motif comme si la beatitude ne luy étoit pas promise. Le terme de *velleité* n'est donc qu'un adoucissement apparent qui ne fait rien à la question.

Pour les termes par lesques les trois Prelats finissent leur declaration, il est aisé de voir qu'ils renferment une censure indirecte par laquelle ils se sont hâtez de prevenir le jugement du Pape. Mais j'espere que Sa Sainteté aura égard aux souffrances d'un Evêque dont on attaque la Foy par tant d'imputation contre la verité du texte de son livre, à qui l'innocence

en matiere de foy peut-elle deſormais avoir recours ſinon à l'Egliſe Romaine azile aſſuré depuis tant de ſiecles des Evêques oprimez. Je me jette, entre ſes bras avec une ſoumiſſion & une docilité ſans reſerve.